CLÁSICOS POLÍTICOS

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL

SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

TRADUCCIÓN DE JOSÉ L. VILLACAÑAS BERLANGA, MANUEL RAMOS VALERA Y FAUSTINO ONCINA COVES

ESTUDIO INTRODUCTORIO DE JOSÉ L. VILLACAÑAS BERLANGA

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

CLÁSICOS POLÍTICOS

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL

SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

Traducción de

José L. Villacañas Berlanga
Manuel Ramos Valera
Faustino Oncina Coves

Estudio Introductorio de José L. Villacañas Berlanga

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
MADRID, 1994

Reservados todos los derechos
© Centro de Estudios Constitucionales
NIPO: 005-94-030-9
ISBN: 84-259-0971-6
Depósito legal: M. 542-1995
Imprime: grafoffset sl
Herreros, 14 - GETAFE (Madrid)

ÍNDICE

Página

ESTUDIO INTRODUCTORIO

FICHTE Y EL DERECHO NATURAL:
DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD
A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN

I. EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO 15
1.–El problema de un concepto de derecho 15
2.–El problema sistemático del Naturredit 22
3.–Derecho y Autoconciencia 27
4.–El problema de la libertad 30
5.–El tercer movimiento de la Doctrina del Derecho y la crítica interna del contractualismo 33

II. LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA DOCTRINA DEL DERECHO 38
1.– Concepto y Querer 38
2.– Derecho y Moral 42
3.– El problema de la Autoconciencia 44
4.– La estructura del diálogo: el hombre como ser genérico 47
5.– La educación como humanización 49
6.– Derecho y Exigencia: la primacía de la Acción 52
7.– Fenomenología de la acción comunitaria y Teoría del derecho 55
8.– Otra vez moralidad y derecho. La autocrítica respecto de 1792 56
9.– La renovación de un mismo tema: el Yo total 58
10.– Renovación del argumento. El criterio de lo racional en lo sensible. El cuerpo humano 60
11.– Las condiciones para adscribirse un cuerpo 63
12.– Metafísica de Comunicación y Lenguaje 66
13.– Cuerpo y Educación 69
14.– La forma del cuerpo como criterio universal de derecho 71
15.– Cuerpo y Organismo 75
16.– Tienen derecho nuestros semejantes 77

III. CRÍTICA DEL CONTRACTUALISMO Y EL PROBLEMA DE LA NACIÓN 80
1.– La crítica del contractualismo 80
2.– El problema de la nación 82
3.– Eforato y derecho a la revolución: una autocrítica 83
4.– Ulteriores garantías 89
5.– Éforos y nación 92
6.– La nación como sujeto 96
7.– La existencia de la nación 98

ÍNDICE

Página

FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (1796)

INTRODUCCIÓN 103
I. COMO SE DISTINGUE UNA CIENCIA FILOSOFICA REAL DE UNA MERA FILOSOFIA DE FORMULAS 103
II. LO QUE TIENE QUE PROPORCIONAR EL DERECHO NATURAL EN PARTICULAR COMO UNA CIENCIA FILOSOFICA REAL 108
III. SOBRE LA RELACION DE LA PRESENTE TEORIA DEL DERECHO CON LA KANTIANA 112

PRIMERA SECCIÓN: DEDUCCIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHO 116
§1. Primer Teorema. Un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectual libre 116
Demostración 116
Corolarios 119
§2. Consecuencia. Mediante este poner su facultad para una libre actividad causal, el ser racional pone y determina un mundo sensible fuera de el. 121
Corolarios 122
§3. Segundo Teorema. El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él 126
Demostración. 126
Corolarios 133
§4. Tercer Teorema. El ser racional finito no puede admitir otros seres finitos fuera de él si sin ponerse como manteniendo con ellos una relación determinada que se llama relación 135
Demostración 135
Corolario 140
Corolarios 144

SEGUNDA SECCIÓN: DEDUCCIÓN DE LA APLICABILIDAD DEL CONCEPTO DE DERECHO 147
§5. Cuarto Teorema. El ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo 147
Demostración 147
§6. Quinto Teorema. La persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de él, y sin determinarlo ulteriormente de este modo 151
Demostración 151
Corolarios 166
§7. Demostración de que por las proposiciones enunciadas es posible la aplicación del concepto de derecho 170

ÍNDICE

Página

TERCERA SECCIÓN: APLICACIÓN SISTEMÁTICA DEL CONCEPTO DE DERECHO O LA DOCTRINA DEL DERECHO 176
§8. Deducción de la división de una doctrina del Derecho 176
CAPITULO PRIMERO. DE LA DOCTRINA DEL DERECHO: DEDUCCIÓN EL DERECHO ORIGINARIO 191
§9. ¿De qué manera puede pensarse un derecho originario? 191
§10. Definición del derecho originario 192
§11. Análisis del derecho originario 193
§12. Tránsito a la investigación del derecho de coacción a través de la idea de un equilibrio del derecho 198
CAPÍTULO SEGUNDO. DE LA DOCTRINA DEL DERECHO: SOBRE EL DERECHO DE COACCIÓN 213
§13. 213
§14. El principio de todas las ley de coacción 215
§15. Sobre la institución de una ley de coacción 220
CAPÍTULO TERCERO. DE LA DOCTRINA DEL DERECHO: DEL DERECHO POLÍTICO O DEL DERECHO EN UNA *RES PUBLICA* 223
§16. Deducción del concepto de una *res publica* 223

SEGUNDA PARTE O DERECHO NATURAL APLICADO (1797)

PRIMERA SECCIÓN: DE LA DOCTRINA DEL DERECHO POLÍTICO: DEL CONTRATO DE CIUDADANÍA (STAATSBÜRGERVERTRAGE) 257
§17. A 257
B 260
Corolario 271
SEGUNDA SECCIÓN: DE LA DOCTRINA DEL DERECHO DEL ESTADO. De la legislación civil 273
§18. Sobre el espíritu del contrato civil o de la propiedad 273
§19. Aplicación completa de los principios establecidos sobre la propiedad 277
A. De la propiedad del agricultor sobre el terreno y sobre el suelo 279
B. 282
C. 284
D. 291
E. 293
F. 296
G. 299
H. 301
I. Sobre el derecho a la seguridad y a la inviolabilidad personales 304
K. 311
§20. Sobre la legislación penal 315
TERCERA SECCIÓN: DE LA DOCTRINA DEL DERECHO POLÍTICO 337
§21. Sobre la Constitución 337

ÍNDICE

Página

COMPENDIO DEL DERECHO DE FAMILIA
(COMO PRIMER APÉNDICE AL DERECHO NATURAL)

PRIMERA SECCIÓN. Deducción del matrimonio 355
SEGUNDA SECCIÓN. El derecho matrimonial 366
TERCERA SECCIÓN. Consecuencias para las relación jurídica recíproca de ambos sexos en general en el seno del Estado 386
CUARTA SECCIÓN. Sobre la relación jurídica recíproca entre los hijos y los padres 394

COMPENDIO DEL DERECHO DE GENTES
Y DEL DERECHO COSMOPOLITA
(COMO SEGUNDO APÉNDICE AL DERECHO NATURAL)

I. Sobre el derecho de gentes 411
II. Del derecho cosmopolita 423

Notas del editor 427

SOBRE ESTA EDICIÓN

Esta edición se ha realizado sobre la versión de la Gesamtausgabe de la Akademie der Wissenschaften de Baviera, Vol. I/3 y I/4. Se han tenido en cuenta las excelentes versiones francesa e italiana de Alain Renaut y Luca Fonnesu, respectivamente. Las notas han sido redactadas por Faustino Oncina, que recibió una ayuda del «Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte» (Frankfurt am Main) para su contribución a esta edición. Las notas de Fichte, o de su propio hijo, van a pie de página. Las notas del editor forman una serie numérica única entre paréntesis y van al final del texto. Aunque los tres traductores han cuidado el texto completo, la primera parte, hasta la Tercera Sección, §8, corresponde a José L. Villacañas Berlanga (Instituto de Filosofía, CSIC), quien también ha traducido el Primer Apéndice; la segunda parte, hasta el §18, a Faustino Oncina Coves, (Universitat de València), que también ha traducido el Segundo Apéndice, y la tercera parte, desde §18 hasta los Apéndices a Manuel Ramos Valera (Universitat de València). En su conjunto, este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto CICYT 90/S/90.

FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN [1]

José L. Villacañas Berlanga

[1] Este estudio forma parte del proyecto CICYT 90-S-90.

I.–EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO

1.–*El problema de un concepto de Derecho.* Quizás no sea posible comenzar esta introducción *in media res.* Quizás la filosofía idealista, también la de Fichte, requiere la reconstrucción sistemática como su forma más propia. Así que, obligados a proponer un punto de partida artificial, quizás podamos comenzar diciendo lo siguiente: Fichte, sólidamente afincado en la comprensión trascendental de toda vida subjetiva finita, ha insistido en aquella estructura moral común a todo individuo en tanto determinada por su inextirpable dimensión racional. A esta característica estrictamente racional debe la moralidad su componente utópico. Si debemos expresarlo más técnicamente, refiriéndonos a las obras del período, entonces se impone la tesis de que el movimiento general de la *Sittenlehre,* el tratado fichteano sobre la moral, se desprende de las conclusiones de la *Doctrina de la Ciencia nova mehtodo:* allí se mostró la determinación racional del Yo finito mediante la instancia absoluta del reino de los seres racionales. La actuación que produce dicha dimensión racional resulta estrictamente moral si va destinada a promocionar la razón misma, de la que para Fichte somos herramientas conscientes. El último paso de estos argumentos apunta a detectar el papel del individuo en la realización de la razón en el mundo sensible. Y aunque la *Sittenlehre* anticipa el reconocimiento de una propiedad y una ordenación estamental del trabajo social, no estudia las estructuras sensibles con las que opera la individualidad propiamente dicha, ni desde luego ataca el problema de la reunión efectiva y sensible de individuos en un cuerpo social parcial, sino su pertenencia a la comunidad

simbólica de la humanidad. El mundo sensible opera en la Teoría de la Moral como una referencia teórica permanente y abstracta, a saber, como aquello que debe ser racionalizado. Nunca se hacen valer las dimensiones concretas y decisivas de su existencia efectiva. La sensibilidad y sus instancias nunca pierden en la Moral ese conveniente nivel de abstracción en tanto partes sometidas a la ley moral, y materia de su imperativo.

El tránsito de la Doctrina de la Moral a la Teoría del Derecho viene marcado por un conjunto de premisas, entre las que destacaré las tres siguientes.

1.–Un ser racional moral sólo puede operar en el mundo sensible si es un individuo.

2.–El fin moral no puede ser alcanzado por un solo individuo, sino por un conjunto de individuos racionalmente oganizados. Esta condición apela a la exigencia de que el conjunto mismo de individuos sea de naturaleza racional y respete las condiciones de la racionalidad.

3.–Para que un individuo pueda ser sujeto moral y cumpla con sus deberes éticos, se le deben reconocer *socialmente* determinados derechos.

Esta es la perspectiva en la que se desarrolla la Doctrina del Derecho Natural de Fichte.[2] En una primera aproximación podríamos definir el

---

[2] La bibliografía sobre el *Fundamento del Derecho Natural* es abundante. El mejor libro sin duda alguna es el de Hans Jürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Karl Alber, Freiburg, 1975. Además en él se encontrará la mejor bibliografía sobre el tema. El libro sin embargo, es un recorrido por toda la producción sociopolítica de Fichte. De hecho, a nuestro tema, los problemas del derecho burgués en la obra de 1796-7, sólo se le dedican las pág. 87-141. Para nuestro autor, naturalmente, el mayor mérito de Fichte, el mayor progreso respecto de toda la filosofía social anterior, y en buena medida sobre bastante de la posterior, reside en la «deducción transcedental de la individualidad, o mejor, en la deducción de la interpersonalidad desde los principios de la W.L. » (pág. 90) Con todo, el apartado es un buen y fiable resumen de la obra, que pone la atención en los puntos centrales: la cuestión del *Urrecht*, de la propiedad individual, la propiedad económica y la cuestión del derecho de coacción (pág.124), asi como el problema de la constitución estatal (pág. 133). El libro incluye un buen conocimiento de la literatura kantiana. Otro libro reciente e importante es el de Zwi Batscha, *Gesellschaft und Staat in der Politische Philosophie Fichtes*, Frankfurt, 1968, disertación dirigida por Iring Fetscher que nos ofrece una posición crítica radical de izquierdas sobre el autor que en buena medida comparto, pero que no acaba mostrando las íntimas antinomias en que sucumbe el pensamiento de Fichte en esta época. Un buen estudio sobre el tema concreto del derecho de castigo, cf. Zaczyk, R, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichte*, Duncker, Berlin, 1981. El libro, de hecho, es una exposición de la obra de 1796-7 desde el pro-

fundamento de todo derecho natural como la estructura de exigencias y reclamaciones que un individuo porta ante el conjunto de seres raciona-

---

blema del derecho de coacción. Pero incluye tres capítulos dedicados al problema de la interpersonalidad, al derecho personal y a la doctrina del Estado (pág. 14-35; 35-46; y 50-79 respectivamente). Sólo después se concentra en la problemática de la pena legal. Sus conclusiones son claras y correctas, y permiten apreciar con facilidad la evolución del pensamiento de Fichte. La tesis central señala la paradoja de que el «momento central del derecho penal es la inexistencia de Derecho –das Unrecht–, puesto que la relación con el criminal ya no es una relación de derecho [...]. Tras la acción criminal la relación de derecho con el criminal se destruye totalmente y tiene que ser reconstruida por el medio de la pena». (pág. 131) El autor señala naturalmente las contradicciones de esta posición. Pues para que la pena sea capaz de reconstruir una relación de derecho debe ajustarse al contrato productor de derecho. Y esto exige que no se rompa con el criminal toda relación jurídica. La teoría de Fichte cae por lo tanto en un dilema insuperable. Otro libro reciente y del mayor interés es el de Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, 1982. La tesis de partida trata de concentrar la influencia de Fichte sobre Hegel justo en la teoría de la intersubjetividad de 1797, y no en la filosofía especulativa de la *Grundlage*. El libro dedica las primeras doscientas páginas a una reconstrucción de la crítica de Hegel a la moral. La tercera parte desarrolla un estudio sobre la evolución del pensamiento de Hegel sobre la moral a la luz de la recepción de Fichte, centrándose en el fragmento del *Sistema de Eticidad* y en la Filosofía del Espíritu de 1803-1804. (pág. 287-383). Sólo la segunda parte la dedica a nuestro autor (pág. 197-287). Sin embargo, la investigación sobre Fichte no se ajusta realmente a una exégesis de la obra que analizamos, sino que se aleja por caminos especulativos sin demasiada relación con la *Fichte-Forschung* (cf. en Jürgen Stolzenberg en *Philosophische Rundschau*, 1989, n.1/2, vol. 36, una crítica de sus posiciones. Realmente Stolzenberg tiene razón al proponer que no es el recíproco reconocimiento el que funda la moralidad y el que puede valer como necesaria condición de Identidad del Yo, sino que antes bien «es el concepto de autoconsciencia o der Yoidad el que fundamenta el principio de la autonomía moral y la cualidad moral del reconocimiento». (pág. 78) La clave de toda esta discusión reside en saber distinguir la cuestión de la moral de la cuestión del derecho natural. Desde el punto de vista de la moral no hay problemática del reconocimiento, porque aquí tratamos sólo de seres racionales. Sólo en la cuestión del derecho, donde existe conciencia individual mediada por la existencia del cuerpo, debemos plantear el problema del reconocimiento. La historia de la recepción de la teoría política de Fichte, por otra parte, ha sido muy amplia. Un intento de relación entre Fichte y el Romanticismo es el clásico de G.A. Walz, *Die Staatidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, 1928, Marburg. La recepción conservadora y nacionalsocialista de Fichte ha sido prolija. Ante todo, la de procedencia gehleniana se puede ver en Schelsky, *Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes Naturrechts von 1796*. Junker und Dünnhaupt, 1935. Aquí se comprende cómo entendía la teoría fichteana del amor (pág. 79-87) un autor que confesaba que «la cooperación en la liga de la alianza de estudiantes alemanes nacionalsocialistas ha influido en mi estudio de manera considerable.» Bergmann, en *Fichte als Erzieher*, 1928 Leipzig, y *Fichte und der Nationalsozialismus*, Brelau, 1933, muestra cómo el mejor camino para llegar al Fichte autoritario es el Fichte de la teoría de la Educación como coac-

les, encaminadas a garantizar el disfrute de su dignidad como sujeto moral efectivamente operativo en el mundo sensible; esta estructura de reclamaciones sociales, por tanto, apunta al conjunto de *acciones en el mundo sensible* que le permiten llegar a ser un individuo racional y moral, autoconsciente y operativo.[3] En este sentido, el derecho establece

---

ción. Cf. también W. Ziegenbein, *Zur Staatslehre Fichtes in seinen früheren Schriften, bis 1807*. Christian Albrecht Kiel, 1935, donde se desarrollan ideas interesantes sobre la unidad del pensamiento de Fichte en tanto «lucha contra el poder de los meros hechos» y la fundamentación metafísica de un orden político (pág. 56-57). También son interesantes las continuas referencias comparativas entre la crítica de Fichte y la crítica romántica del Estado. Para comprender los pliegues no burgueses del democratismo de Fichte, cf. Leibholz, G. *Fichte und der democratische Gedanke*. Freiburg i.B. 1922. Un estudio del tópico en Fichte, desde una revisión histórica del problema de la sociedad burguesa, se puede ver en R. Schwinger, *Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant und Fichte*. Bonner Universität, 1929, con interesantes reflexiones sobre la comunidad de proyectos entre Fichte y Marx en el sentido de la emancipación y dominio de las fuerzas naturales y sociales (pág., 87), de la proyección universal de sus proyectos, y de los diferentes medios empleados para ello: la educación frente a la lucha de clases. El autor se mueve en la línea de Lask y el socialismo revisionista. En este sentido denuncia la final conversión de la razón en nación como portador de la emancipación. Otras referencias se pueden encontrar en *Individuationsprobleme in Aspekten der theoretischen Philosophie Kants, Fichtes, Schelling*, de Leopold Bayerl, München, Diss. 1967, , sobre todo pág. 130-147. En *Das Bild des Menschen in der Philosophie J.G. Fichtes, Untersuchungen über Persönnlichkeit und Nation*, de W. Steinbekc, Hoheneichen Verlag, München, 1939, pág. 54-84. Un gran libro, que no puede olvidarse, es el de Vlachos, *Federalisme et Raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte*. Pedone, Paris, 1948. En él se hace un recorrido por el problema cosmopolita desde Kant, así como la evolución de las posiciones de Fichte, desde el *Derecho Natural* al *Estado comercial Cerrado*, primero, hasta la idea de Europa y la defensa de la *Machtpolitik* con la alabanza de Maquiavelo y el sistema de 1812. La conclusión del libro es digna de reproducirse: «No pretendemos ciertamente haber explicado el nacimiento del pangermanismo y del nacionalsocialismo aportando la prueba de un antecedente doctrinal lejano, por impresionante que sea. La extensión y la influencia ejercida por Fichte sobre la formación política del pueblo alemán constituye por lo demás un tema que sobrepasa este estudio. Nos parece no obstante que puede ser útil conocer el pensamiento internacional de este filósofo no solamente para profundizar ciertas concepciones más recientes de los teóricos alemanes del derecho internacional, sino también, y sobre todo, para aprender a prohibirnos ciertos caminos que parecen contrarios a la verdad científica y a los intereses de los pueblos.» (pág. 202) Desde luego, y de la mayor importancia, hay que referirse al texto de Alain Renaut, *Le systeme du Droit*, puf Paris, 1986, como un ensayo de comentario general sobre la obra que merece la pena seguir en muchos puntos. Su tesis, sin embargo, dependiendo en exceso de Philonenko, impide mostrar el camino por el que Fichte despliega su teoría política, haciendo de él un mero teórico del estado burgués, sin señalar a veces las tensiones que apuntan a superar esta perspectiva.

[3] La diferencia inicial entre la *Sittenslehre* y la *Naturrechtslehre* reside justamente ahí:

un marco de relaciones entre individuos como precondición de su acción racional efectiva. La cuestión es, por lo tanto, describir los mecanismos por los cuales un individuo real llega a ser autoconsciente como individuo moral, esto es, consciente de su propia realidad racional, de la ley del deber que encierra, y de las exigencias[4] que ordena respecto de la acción en el mundo sensible .

¿Cómo un individuo reconoce la necesidad de desplegar ciertas facetas de su existencia sensible si ha de cumplir con su dimensión moral? Esta es la cuestión. La tesis que Fichte acabará defendiendo dirá: un ser humano no puede ser autoconsciente de sí como individuo, sin ser consciente de su dimensión moral y, por tanto, de su existencia social. Existencia sensible autoconsciente, determinación moral del hombre y condición social son dimensiones inseparables en el pensamiento de Fichte. De la conciencia moral surge la conciencia de determinados derechos naturales en el mundo sensible. Pero éste no es el único problema del derecho. En esta dimensión del derecho natural puro, la universalidad moral y el individuo corporal no se enfrentan como principios antinómicos, sino que aparecen como consecuencias del mismo principio racional. El derecho natural es, de facto, el derecho de la razón a encarnarse en los individuos, tanto como el derecho de los individuos a encarnar la razón. El problema, a través del que se despliegan todas las consecuencias en las que se demora el sistema del Derecho fichteano, es que si el individuo tiene derechos naturales por su dimensión moral, también tiene el derecho natural de garantizarlos. Y la única manera de garantizarlos es construir una comunidad legal que produzca, en la tierra, una imagen de la estructura comunitaria de la moral y ofrezca una realidad efectiva al reino de los seres racionales.

«El concepto de derecho no se relaciona más que con lo que se muestra en el mundo sensible; lo que no ejerce causalidad en el mundo sensible, sino que permanece en el interior del alma, revela otro tribunal: el de la moral», G.A. I,3, 360. Como dice Verweyen, la «empirische Wirklichkeit» vuelve a aparecer en este esfera, pero «als Objekt der Freiheit für das die Sinnenwelt modifizierende Handeln oder als die Sphäre, die notwendig zu schützen ist, damit sich ein Individuum zu wirklicher Freiheit erheben und sich ihrer bedienen kann.» *op.cit.* pág. 83. Derecho es siempre derecho a una esfera de acciones en el mundo sensible.

[4] Derecho en ese sentido originario de la doctrina de 1796-8 no puede hacer referencia a la ley permisiva de la obra de 1793. Sino antes bien a los derechos inalienables de este mismo escrito sobre la *Berechtigung*. Para una relación de ambos escritos, más detallada cf. Verweyen, §8, pág. 85-87.

Podemos describir entonces dos movimientos sistemáticos del Derecho Natural fichteano. El Primero continúa los razonamientos de la Doctrina de la Ciencia y deriva el Derecho Originario –*Urrecht*– del individuo a partir de la determinación moral fundada en su pertenencia al reino de los seres racionales. Describiría el llamado derecho natural moral y trazaría los puentes desde o hacia la *Sittenslehre*. El Segundo movimiento trata del derecho de todo individuo a garantizar su *Urrecht* y está relacionado con los problemas de la construcción de una comunidad política racional. Después analizaremos los problemas que lleva consigo la realización efectiva de una tal comunidad política y su sentido como nación.

Los dos movimientos sistemáticos apuntan al mismo foco: la determinación recíproca de los seres racionales en el mundo sensible, de tal manera que conserven su dimensión de seres racionales y realicen su destino moral. Por mucho que los despliegues teóricos de la Doctrina del Derecho sean autónomos, e incorporen estrategias que no pueden derivarse científicamente de la Doctrina de la Ciencia o de la Doctrina de la Moral, por mucho que la Doctrina del Derecho sea una ciencia radicalmente distinta de la Moralidad, se somete al punto focal único y supremo del *sistema*, que reside en la progresiva realización del fin moral último de la razón.[5] Que la Doctrina del Derecho tenga un lugar

[5] Voluntarista, aunque provechosa, parece la tesis de Reanut, de hacer de la Doctrina del Derecho el centro del sistema. «Ce qui rend original et même unique la contribution fichtéenne à la problématique juridique, c'est qu'ici la réflexion sur le droit, loin de constituir simplement une partie du système philosophique, en occupe explicitement le centre, faisant ainsi de la première version de la Doctrine de la Science un système du droit. [...] De là mon hypothèse de travail: la première philosophie de Fichte, celle dont le *Fondament du droit natural* apparait explicitement comme le moment central, serait le lieu théorique par excellence où pourrait trouver à se nourrir la contemporaine revalorisation de la problématique juridique». *op.cit.* pág. 12-13. Esta tesis es provechosa porque permite desplegar la posición filosófica del grupo de Caen, acerca de la primacía del Derecho, como único vínculo de unión entre naturaleza y libertad, como única dimensión auténticamente creadora de valor (cf. *op.cit.* pág.121- 122). Pero es voluntarista en la Filosofía de Fichte porque la única dimensión originariamente creadora de valor es la moralidad y toda la Dcotrina del Derecho supone las instancias de racionalidad finalmente morales. Que Fichte publicara antes su Doctrina del Derecho da la impresión contraria. Pero contra esta impresión se debe recordar dos cosas: primero que las Lecciones sobre Moral, que son el cuerpo mismo de la *Sittenslehre*, ya habían sido pronunciadas por Fichte al tiempo que escribe la *Naturrechtslehre*. Por lo tanto, no hay aquí una primacía temporal salvo de la publicación, explicable desde luego por varias razones: primera por la centralidad del tema jurídico en la época, centralidad que el mismo Renaut reconoce citando a Leon. Segundo porque

científicamente autónomo en la división del saber, no implica que se separe de los fines globales del sistema: la *realización* de la razón en el mundo sensible. Antes bien, implica su puesta en marcha.[6]

¿Supone este planteamiento que la moral no se realiza nunca como tal moral? ¿Supone acaso que sólo se puede realizar cuando se dan todas las condiciones del derecho? ¿Supone finalmente que las instancias definidas en la *Sittenslehre* son meramente conceptuales y que no existen en el mundo sensible? Comenzando por esta última pregunta, debemos decir que la Iglesia –única comunidad moral– no existe como realidad sensible. Existe en tanto comunidad de creencia en un símbolo. Pero la creencia es un suceso en el seno de la subjetividad finita del hombre, no en el mundo sensible. En el seno de aquella comunidad se destaca la república de los doctos, pero *en la medida* en que tiene lugar una discusión teórica, vale decir, como realidad espiritual[7]. Por lo tanto, la moralidad existe como suceso espiritual de la vida interna del sujeto finito autoconsciente. Pero su efectividad depende de si un individuo tiene derechos socialmente reconocidos para la actuación en una esfera

---

Schelling amenazaba con adelantarse en la publicación en un tema tan importante. Cf. las cartas de Schelling al hilo de su edición *Neue deduktion des Naturrechtslehre* para comprender que existía una cierta rivalidad en la época por ser pionero en este tema. Tercero porque Fichte podía desear completar la teoría del derecho a fin de entregar al público una imagen más ecuánime de sus posiciones, sobre todo tras las conflictos de su estancia inicial en Jena. Pero sistemáticamente, la Doctrina del Derecho supone toda la teoría de la moralidad en la deducción del concepto de derecho. Pues internamente, el Derecho natural, o el propio *Urrecht*, se define como derecho a las acciones para la realización moral. Se distingue así de todo otro derecho en tanto mera *lex permistiva*. El mismo Renaut reconoce (*op.cit.* pág. 46) que «distinguer soigneusement légalité et moralité, faute de quoi la Doctrine du Droit ne serait qu'une discipline déduite, coome chez les «juristes kantiens» de l'Ethique.» Pero aquí surte efecto la distinción de nuestros dos movimientos. De la Moral se deriva *Mi* derecho natural. De la moral *no* se deriva el mecanismo de los contratos de garantías en los que se resume el derecho político, ni la premisa misma de este mecanismo: la inseguridad.

[6] «In dem (in seiner Strenge verstandenen) Begriff des Rechtes greift wirkliche, sittlich bestimmte Freiheit über sich selbst hinaus und gibt auch der noch nicht zu sich selbst gekommenen Vernunft die Möglichkeit von Freiheit, damit sie ihre wirkliche Bestimmung erfüllen kann». Verweyen, *op.cit.* pág. 83. Al derecho estaría encargada la mediación de razón y mundo sensible. Esta mediación no es meramente conceptual, sino estrictamente efectiva, causal.

[7] Se debe recordar aquí un escrito del que haremos uso en lo que sigue y que la Akademie ha titulado con las decisivas palabras de su comienzo: «Alle Verhandlungen der Gelehrten unter einander lassen sich betrachten als eine Unterredung.» *G.A.* II,5, 437.

del mundo. Por lo tanto, la moral no *existe con causalidad efectiva sobre el mundo* sin estos derechos y sin sus garantías. En los Estados realmente existentes pueden destacar individuos *aislados* que realicen la moral. En ese Estado no-racional, entonces, la moralidad no existe con plenitud de eficacia, ya que no puede desplegar su exigencia irrenunciablemente universalista, sino enquistarse en élites. La radical exigencia democrática de la moral, en Fichte, es una herencia de la antigua exigencia democrática de la religión en Lessing, con la que comparte bases ontológicas. La dimensión utópica de la moral *exige* que su reino completo de seres racionales, existente en la conciencia, se realice en la tierra en tanto constitución política racional, esto es, basada en el reconocimiento universal de derechos. Si en Lessing no podía perderse ningún hombre, en tanto fragmento de la perfección de Dios, en Fichte no puede perderse la actividad racional de un sólo individuo, en tanto fragmento del reino de los seres racionales. Este reino inteligible debe tener su imagen –*Bild*– en el reino de los individuos sensibles, en el Estado. Pero con ello la teoría del Estado racional también se impregna de dimensiones utópicas. Pues su diseño apunta a garantizar que la moralidad tenga *plena potencialidad causal* en el mundo sensible.[8] Sin decirlo, el Derecho Natural pretende definir el *Macht* o *potentia* de la razón en el mundo sensible, como operar o hacer racional concreto.

2.–*El problema sistemático del Naturrecht*. El movimiento sistemático de la Doctrina del Derecho, tal y como lo he definido, nos permite enfrentarnos a uno de los problema más debatidos de la obra de Fichte. Ludwig Siep llamó la atención sobre él, y propuso una solución digna de estudio en un trabajo importante[9]. Pues lo que yo he llamado doble movimiento, puede considerarse como una quiebra sistemática, un desplazamiento de premisas inaceptable. De hecho, como señala Siep, ésta es la opinión de los más importantes analistas de la obra: Verweyen, Schottsky y Baumann. Podemos enunciar brevemente el problema central. El primer movimiento, destinado a deducir el *Urrecht*, comienza con la determinación que el individuo sufre por parte del reino de los seres racionales, con la consiguiente primacía de la comunidad moral. El segundo, encaminado a establecer las garantías de este *Urrecht*, parte

---

[8] Esta tesis la mantiene Verweyen: «das Recht nicht Selbstzweck, sondern nur die notwendige Möglichkeitsbedingung einer höheren Stufe der Vernunft ist.» *op.cit.* pág. 84.

[9] Se trata de «Methodische und systematische Probleme in Fichtes «Grundlage des Naturrechs» en *Der tranzendentale Gedanke*. 290-308.

del individuo y de su determinaciones conscientes, y busca configurar una comunidad sensible racional. Por lo tanto, este segundo movimiento no sólo supone una primacia de la conciencia individual, sino además la ruptura de toda concepción armoniosa de la comunidad, que era el supuesto del primer movimiento. En términos más sencillos: el primer movimiento supone una comprensión irenista de la comunidad, el segundo una hobbessiana. En el primero domina una dialéctica comunitaria de exhortación y reconocimiento –*Aufforderung* und *Anerkennung*–[10]; en el segundo, parece que domina una dialéctica de *bellum omniun contra omnes*[11]. El primero parte de la utopía moral, el segundo de premisa pesimista clásica acerca de la realidad humana. Para los comentaristas, este abismo se intenta colmar inútilmente en el movimento de la obra.

La cuestión central consiste en descubrir no sólo la necesidad de este cambio de orientación, sino la premisa para legitimar esta nueva concepción del individuo. Pues Fichte ha señalado, desde el propio título de la obra, que la Doctrina del Derecho deriva de la Doctrina de la Ciencia. Así que no cabe cualquier premisa, sino una ya expuesta por la obra fundamental del sistema. Siep tiene razón al reconocer que desde el concepto de querer de la Doctrina de la Ciencia no se puede seguir el concepto de amor propio –*Eigenliebe*–, básico para el concepto de voluntad privada –*Privatwillen*– y de egoísmo general.[12] Y también la tiene al exigir que no se haga uso en la Doctrina del Derecho de una tesis antropológica que le viene de fuera, en una operación externa, bloqueando de esta forma la solución de Schottky[13].

Verweyen, por su parte, no problematiza la diferencia, considerando que justamente ahí reside la separación radical entre la moral y el derecho: la primera asume que «donde una razón finita se decide espontáneamente a la determinación material de la libertad, la etici-

---

[10] cf. Siep, *op.cit.* pág. 293

[11] se trata del «allgemeinen Egoismus» de las páginas *GA*. I,3, 433, ss. Siep, 298ss.

[12] «Daß der Wille zu Selbsterhaltung demjenigen zur Selbstbeschränkung entgegensteht, daß keiner die Sicherheit des Anderen will und daher ohne Zwangsgesezt der Kriegszustand herrscht, ist weder analytisch aus dem Begriff des Willens noch unmittelbar als Bedingung des Selbstbewußtsein abzuleiten». Siep, *op.cit.* 298.

[13] En su ensayo «La «Grundlage des Naturrechts» de Fichte et la Philosophie politique de l'Aufklärung», en *Archives de Philosophie*, XXV (1962) 441-483. Naturalmente aquí se reproducen las tesis de su gran obra anterior, *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilos. Vertragstheorie im 17. und 18. Jarhundert*, 1962, pág. 142ss.

dad está realizada»[14]. El derecho, por su parte, no puede aceptar que los individuos se mantengan fieles a los momentos constitutivos de la libertad efectiva. Éste es su presupuesto metodológico: que los individuos (al menos potencialmente) están «interesados en sí mismos como seres individuales». Para Verweyen, por tanto, los dos movimientos descritos por nosotros están interesados en dos preguntas diferentes: una teórica, que determina la libertad bajo las condiciones de mundo sensible, y una técnico-práctica, que explica cómo garantizar la esfera de una libertad entre individuos (al menos potencialmente) egoístas.[15] En la tensión de estas dos preguntas se puede mantener el punto de vista sistemático de la teoría de la Praxis de Fichte: servir a un Todo moral y tener en cuenta a los individuos; no sobrevalorar la dimensión del Todo moral ni sobrevalorar el individualismo.[16] Esta posición equilibrada permite entender sistemáticamente las tensiones entre el Individualismo y el Universalismo[17], sin necesidad de acudir a las diferencias históricas o a los rasgos temperamentales de Fichte.[18] Y sin embargo, esta posición sensata y ordenada, olvida una cosa que posteriormente el propio Verweyen recuerda: que la Doctrina del Derecho procede «según principios de la Doctrina de la Ciencia y no según los principios de la ética.»[19] La posición de Verweyen puede ser mantenida como un desideratum final, no como un punto de partida. La cuestión de las premisas resulta en todo caso urgente, pues sin ellas no se comprende la necesidad del juego de estos equilibrios. La pre-

---

[14] *Verweyen* op.cit. pág. 83-4.

[15] *Verweyen* op.cit. pág. 83-4.

[16] «Das Übersehen der Funktion des Rechts, eine höhere denn bloß quantitative Einheit zu ermöglichen, führt aber beinahe zwangsläufig zu dem anderen Extrem: um des (in seinem qualitativen Gehalt thematisch gemachten) Ganzen willen die Notwendigkeit der Garantie individueller Freiheit geringzuachten».» *op.cit.* pág. 85.

[17] Esta es la posición también de Renaut, que invoca a Schottky para su defensa: «En 1796, loin de fonder philosophiquement le despotisme, Fichte tentait une systhèse entre libéralisme et absolutisme, dont le projet même, que l'on s'efforcera ici de comprendre et d'évaluer, impliquait une représentation de la communauté politique irréductible à l'Etat policier qu'avait repéré Hegel.» *op.cit.* pág. 15-6. Es más, frente a las investigaciones de P.Ph. Druet, *De l'Anarchie à la dictature éducative. Politique et métaphysique chez Fichte*, tesis inédita, Universidad de Liege, 1973-4, sostiene que esta síntesis no es provisional ni coja (*op.cit.* pág. 17), sino acabada y verdadera. El ensayo de Reanut apunta, por tanto a «d'etablir la cohérence du système produit en 1796-7.» (*op.cit.* pág. 18)

[18] Verweyen *op.cit.* pág. 81.

[19] Verweyen *op.cit.* pág. 88.

gunta de Siep resulta en todo caso inevitable en este contexto sistemático más amplio.[20]

La pregunta central, desde mi punto de vista es la siguiente: ¿Desde qué Doctrina de la Ciencia debemos ofrecer premisas a la Doctrina del Derecho? El otro comentarista citado por Siep, Baumanns, nos permite centrar el tema. Desde el principio de su capítulo destinado al problema[21], encontramos que su pregunta se plantea así: ¿En que relación está la *Grundlage des Naturrechts* con la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*? Y desde este planteamiento la pregunta no tiene respuesta. Pues la relación constructiva y esclarecedora no puede establecerse entre estas dos obras. La *Naturrechtslehre* no tiene relación sistemática precisa con la *Grundlage*, sino con la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. De hecho, Fichte abandonó la *Grundlage* recién expuesta en Jena e inmediatamente se ocupó de la nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia, al tiempo que escribía la *Grundlage des Naturrechtslehre*. De hecho, los primeros parágrafos de la *Grundlage des Naturrechtslehre* son altamente convergente con la *nova methodo*. Los ensayos de Baumanns por explicar la premisa de las obras sobre moral y derecho de Jena desde el Yo absoluto de la *Grundlage*, y no desde el concepto más preciso del reino de los seres racionales de la *nova methodo* están, en este sentido, condenados al fracaso[22], a través de continuos rodeos teóricos. Baumanns, sin embargo, mantiene una posición equilibrada entre Individualismo y Comunidad, y desea fundamentar en la *Grundlage* la dimensión comunitaria de la teoría del derecho. Pero,

---

[20] Baumanns llega a las mismas matizadas posiciones de Verweyem, en el sentido de garantizar en todo caso una dialéctica de Individualidad y Comunidad que escapa a la mera y brutal apelación al hobbesianismo. cf. *Fichtes ursprüngliches System, op. cit.* pág. 181-2.

[21] «Naturrecht und Wissenschaftslehre», *Fichtes ursprüngliches System, op. cit.* pág. 166-ss.

[22] cf. *op.cit.* pág. 172-173. El mismo autor entiende la dificultad de la empresa, y supone que de hecho está llevando a cabo un análisis que Fichte debería haber hecho, y que por falta de resultados satisfactorios en la *Grundlage* no llevó a cabo. (cf. pág. 184-5) El desconocimiento de la *nova methodo* permite estas posiciones. Su discusión con Philonenko, en este sentido, deja de tener relevancia. Ciertamente, es más interesante la relación con la *Bestimmung* de 1794, pues en esta obrita, sí existe ciertamente una noción de comunidad. Ésta es la obra utilizada por las monografías clásicas del tema, entre ellas las de Weischedel, y la más importante para la exégesis contemporánea, de Lauth, «Le probleme de l'interpersonalité chez J.G. Fichte», en *Archives de Philosophie*. 1962 pág. 325-344.

¿dónde fundar la premisa hobbesiana que interviene en la *Rechtslehre*? Esta pregunta de Siep no puede olvidarse, ni esconderse como mero supuesto metódico de la Doctrina del Derecho. Mientras siga sin contestar, la tesis de Schottky, que afirma un claro hobbessianismo extrateórico en Fichte, será inevitable. La reflexión sobre la propuesta de Baumanns ha mostrado que esta premisa no debe buscarse en el ámbito de la *Grundlage*, sino en el de la *nova methodo*. Pero, ¿dónde?

Cuando, armados con estas reflexiones, tornamos a la tesis de Siep, descubrimos por qué nos resulta su ensayo tan inevitable como inaceptable. Ante todo, debe darse una premisa teórica para el egoísmo, básica en relación con la teoría de las garantías de la Doctrina del Derecho. Pero debe buscarse en el propio Fichte y sobre todo en su su *nova mehtodo*. La solución de Siep no cumple finalmente ninguna de estas dos condiciones. Su propuesta es que la aceptación de una inclinación egoísta a la seguridad depende de una experiencia de la pérdida de confianza[23] en la racionaliad del otro, motivada por un atentado de éste contra mi libertad. El egoísmo no sería una rasgo originario en el hombre, un detalle de su naturaleza, sino consecuencia de esta experiencia.[24] Siep considera que Fichte ofrece una fundamentación genética de esta experiencia. La gran cuestión, por tanto, consiste en explicar por qué se produce un atentando contra mi libertad debido a la irracionalidad del Otro. Se es hobbesiano o no según la explicación que se ofrezca de este hecho. Pues Hobbes lo consideraría como inevitablemente necesario, porque las relaciones humanas son un juego de fuerzas naturales. ¿Pero lo considera Fichte como un hecho, como una experiencia? ¿Puede intervenir en la deducción racional del Derecho la experiencia real? ¿Y si no es sobre una experiencia, sobre qué se sostiene esta dimensión egoísta? ¿Es más, se trata de una dimensión egoísta o de una dimensión racional? ¿Es lo mismo una experiencia real que una «experiencia de la conciencia» que debe superarse en el curso de su propia historia? En lo que sigue analizaremos estas diferencias.

El punto central de la respuesta de Siep se presenta aquí. Pues nuestro autor tiende a pensar que la dimensión egoísta es una experiencia de la conciencia necesaria en la propia historia de la autoconciencia[25]. Esto

---

[23] «Erfahrung eines Vertrauenverlustes» Siep, *op.cit. pág. 299*

[24] «Fichte ableitet den «Egoismus» ursprünglich aus der Erfahrung des Verlustes von "Treue und Glauben"» *op.cit.* pág. 304, n. 15.

[25] «Die systematische Einheit des Fichteschen Naturrechts bleibt aber gewahrt, wenn

no arruinaría las diferencias respecto de una tesis hobbesiana radical. Pues en la medida en que fuera necesaria, la experiencia de la conciencia egoísta elevaría un obstáculo esencial para la realización de las utopías morales de la *Sittenslehre*, algo así como una opacidad de la conciencia respecto de su teleología moral última. Pero cierta comprensión de la necesidad de esta dimensión egoísta no haría impensable la consecución de los fines últimos de la razón en la medida en que esta experiencia *necesaria* fuese sólo un estadio evolutivo en la historia de la autoconciencia, capaz de ser superado internamente por el libre despliegue ulterior de otros estadios. Para la viabilidad de esta interpretación casi hegeliana de Fichte[26] son necesarias dos cosas: primero, encontrar la premisa que hace inevitable esta experiencia consciente de la pérdida de confianza como nivel de autoconciencia; segundo, encontrar en la historia de la autoconciencia el camino de regreso a la primacía de la comunidad. Éste, si bien se mira, es precisamente el motivo central de la Doctrina del Derecho en el ámbito más general de la Doctrina de la Ciencia como Historia de la Autoconciencia. El primer punto exige encontrar la premisa de la *nova methodo* que fundamente la experiencia que estos autores han llamado de manera ligera «momento egoísta». La segunda exige una comprensión del arco central de la Doctrina del Derecho, que de nuevo dirige sus flechas hacia el problema de la nación.

3.–*Derecho y Autoconciencia*. La verosimilitud de la interpretación hegeliana debe completarse entonces con el reconocimiento de lo propiamente fichteano. Por mi parte, no creo que la experiencia de la *pérdida* de confianza en la racionalidad del Otro sea un *episodio* interno a una historia progresiva de la autoconciencia, que pone en camino de su autosuperación. La noción que prima en la construcción de la filosofía de Fichte sigue siendo la de deducción, no la de experiencia. Hegel construye su filosofía de tal manera que algo entendido como *suceso* puede elevarse a clave de la evolución de las figuras de la conciencia. Fichte no habla de sucesos, ni de pérdidas, sino sólo de los caminos reflexivos de autoconciencia. Algo parecido al momento hobbesiano de la tradición política resulta un elemento inevitable a la Doctrina del Derecho, en su segundo momento. Ahora bien, ni estamos ante un

man die Erfahrung der gestörten Beziehung zwischen Vernunftwesen als eine notwendige Reflexionsstufe des Selbstbewußtseins begreift. [...] Ohne sie aber kann niemand seiner als frei handelnder Individualität bewüßt sein.» *op.cit.* pág. 301.

[26] cf. la comparación de ambos autores en el punto IV del trabajo de Siep, pág. 301-2.

egoísmo ni ante un suceso de pérdida de confianza, ni ante un déficit de la autoconciencia humana y de sus componentes de racionalidad, tal y como se mostraron en la *nova methodo* y en la *Sittenslehre*. Justamente al contrario: puesto que reposamos sobre elementos importantes de la autoconciencia, ya iluminados anteriormente en el sistema, debemos introducir como racional eso que la tradición consideró como egoísmo hobbesiano. Indudablemente, ese elemento hecho autoconsciente dinamizará la fuerza reflexiva de la subjetividad exigiendo llegar a otras playas. Esto significa que el así llamado egoísmo no es una posición levantada sobre la opacidad de las dimensiones de la razón consigo misma. O lo que es lo mismo: que el Derecho no es una esfera de praxis inevitablemente levantada sobre el incumplimiento de las expectativas utópicas de la autoconciencia moral. No creo que podamos decir que, en Fichte, a mayor autoconciencia moral, menor necesidad del Estado como instrumento de garantías. A mayor nivel de autoconciencia moral, mayor necesidad de los procesos reflexivos que deducen el Derecho y mayor necesidad de contar con eso que la tradición llamó momento hobbesiano, en sí mismo una dimensión autoconcientemente racional.

No existe ese egoísmo como opacidad o déficit de la autoconciencia racional. Si así fuera, la esfera del Derecho sería sustituible por la moral con sólo alertar más encendidamente la autoconciencia. La consecuencia sería que el Derecho dejaría de pertenecer al sistema de la razón. Pero esta consecuencia conviene negarla cuanto antes. La única manera de hacerlo es que el Derecho, más bien que un fallo de la autoconciencia, surge desde una agudización de la misma dirigida hacia el descubrimiento de los límites de la coherencia lógica con que la razón se encarna en el individuo. En la polémica que siguió al trabajo de Siep, Schottky mencionó el texto que a mí me parece clave para situar el tema en la Doctrina del Derecho. El texto dice así: «No se puede aducir ningún motivo absoluto por el cual el ser racional deba ser consecuente y darse sobre la base de dicho fundamento la ley señalada. [...] Con ello no se pone que, una vez que la autoconciencia ha sido puesta, los seres racionales tengan que operar continuamente de manera racional sobre el sujeto de la misma, y no se puede derivar de ahí sin usar como fundamento de prueba la coherencia que debe demostrarse.»[27] La pregunta más básica, sin embargo, apunta a descubrir por qué el problema se sitúa en estos términos. Pues aquí habla-

[27] W. III, 86.

mos de una conclusión, del final de una búsqueda. Y lo que deseamos saber es el sentido de la misma.

Fichte llama aquí la atención sobre un hecho: desde la autoconciencia de un ser racional no se sigue que se atenga coherentemente a la ley del derecho, por mucho que la autoconciencia implique que su individualidad depende de los demás individuos. Esto supone que estamos en el segundo movimiento del derecho y que la autoconciencia individual ya ha conquistado al sentido de su *Urrecht*. *Pero el fallo de los comentaristas consiste en invocar aquí la lógica de los sucesos y de la experiencia a posteriori*. Cualquier atenencia coherente al fundamento del principio del derecho se demuestra únicamente por la conducta y a posteriori, cierto, pero este hecho en nada es relevante al curso sistemático del pensamiento de Fichte. Esto significa que Veweyen tenía razón al declarar que todo hombre *al menos potencialmente* puede herir la libertad de otro, pues con ello sitúa la cosas en el ámbito de la posibilidad y del concepto, el único importante aquí. Pero entonces debemos interrogar al texto propuesto por Schottky. ¿Por qué no puede darse ningún fundamento a priori de que el ser racional autoconciente se mantenga coherente con la dimensión intersubjetiva y comunitaria, a pesar de haberse mostrado condición de su propio ser individual y de su *Urrecht*?

En la imposibilidad de ofrecer un fundamento absoluto para la coherencia del ser racional con su propia dimensión social se debe asentar la necesidad de una Doctrina del Derecho. Pero esto significa que la necesidad del Derecho debe deducirse en el curso de la propia Doctrina del Derecho. Nuestra discusión exige que aquella imposibilidad no se reduzca a un enunciado *general* sobre la naturaleza humana, al estilo de Hobbes, ni se camufle como un suceso o experiencia, sino que se proponga como un enunciado teórico acomodado en las estructura sistemática de Fichte. Pues bien, así es, efectivamente. No se puede ofrecer tal fundamento absoluto de coherencia porque ninguno alcanza a determinar lo que depende de la libertad radical humana. Pero con ello no nos refugiamos en la naturaleza humana, porque el hombre no tiene naturaleza, sino libertad. El derecho es necesario desde una autoconciencia muy precisa de la libertad, no desde sus déficits. «El hombre como tal, como conciencia, no tiene inclinaciones, afectos o pasiones por naturaleza. Depende únicamente de su libertad. ¡Una proposición importante!»[28]. Con ello tene-

[28] Este texto se encuentra en la Ascetik, *GA*. II, 5, 68. Por lo tanto, hace referencia directa a la época en que se escribe el texto de la *Rechtslehre*.

mos la contestación al texto de Schottky: no se puede dar ningún fundamento absoluto de la coherencia del hombre porque toda su conducta está determinada absolutamente por su libertad. Por lo tanto, el fundamento absoluto de coherencia de Alter nunca es Ego, sino siempre Alter. Ésta es la cláusula central del segundo movimiento de la Doctrina del Derecho. No se trata de hobbesianismo, ni de egoísmo, sino de la autoconciencia de la libertad. Lo que hace necesaria la Doctrina del Derecho es la libertad absoluta del hombre, incluso para no ser coherente con el fundamento comunitario de su ser.

4.– El problema de la Libertad. No hay hobbesianismo en quien asume el primer movimiento de la Doctrina del Derecho, con su afirmación del ser comunitario del hombre como clave deductiva del derecho originario. Este primer movimiento bloquea todo individualismo metafísico. Tampoco puede haber hobbesianismo en quien sitúe la pérdida de la coherencia comunitaria del hombre en la libertad y no en la pasión. Pero no podemos contentarnos con lo dicho. Primero, porque esta tesis es demasiado general y no entra en la lógica de esta búsqueda del fundamento absoluto de coherencia. Segundo, porque hemos exigido que la solución haga referencia al sistema de la *nova methodo*. Estos dos detalles tienen que recordarse porque de hecho van íntimamente vinculados. No se trata de una mera apelación abstracta a la libertad, sino de una apelación encontrada en el seno del sistema, esto es, de cierto movimiento del pensamiento. Para decirlo pronto: todo ser consciente finito debe tener una libertad formal, pero esta libertad formal no implica ya por sí misma el ejercicio de una libertad material. Ahí, en el curso preciso y positivo de la autoconciencia, y no es sus déficits, reside la imposibilidad de un fundamento a priori de la coherencia de la acción humana. Ahora bien, el concepto de libertad formal y el de libertad material se introducen en la "*nova methodo*"[29] con claridad, y se aplica masivamente en la *Sittenslehre*. Por tanto, sin estas premisas, no cabe entender la Doctrina del Derecho. En una referencia explícita al Sistema,[30] Fichte reconoce que el olvido del concepto de «libertad formal» introduce serios problemas en el seno de los sistemas de filosofía práctica. Este concepto, como sabemos, hace referencia a la acción incondicionada por la que el hombre se eleva a

[29] Y no en una página culaquiera, sino en un momento en el que se dice que se pone el «fundamento de nuestro edificio científico». *G.A.* IV,2, 57 (v.c. 43-44).

[30] *G.A.* II,5, 68.

conciencia y descubre reflexivamente su capacidad para poner en cuarentena la eficacia de las representaciones sobre su cuerpo. En este sentido, este concepto de libertad formal rompe el mecanismo natural y suprime el supuesto central del hobessianismo. Por él se puede explicar la noción de *Tendenz*, o *Triebe*, como mecanismo natural desactivado.

Ahora bien, esta libertad formal sólo puede neutralizar la eficacia operativa del *Triebe*, no alterarlo ni dejar de obedecerlo tan pronto el individuo se ponga en operación. Este hombre activo dotado de libertad formal realizaría lo que la misma naturaleza llevaría a cabo, sólo que conscientemente. De esta manera, la libertad formal reproduce en la conciencia la determinación de la naturaleza sobre el ser racional finito, no la determinación del reino de los seres racionales sobre el ser racional finito. La libertad material, que acepta como motivo de actuación la realización de esta determinación del reino de los seres racionales en el individuo, y que despliega la libertad del sujeto en consonancia con sus dimensiones sociales, no viene ya aportada por esta libertad formal, pues se trata de la conciencia de determinaciones diferentes y de actos de libertad radicalmente distintos.

Lo importante es que la libertad formal reproduce en la conciencia la determinación de la naturaleza sobre el hombre. Ahora bien, la naturaleza determina al sujeto racional finito como determina a cualquier otro ser individual: apuntando al mantenimiento del individuo. En esta misma medida la conciencia natural únicamente determinada por la libertad formal aspira a este mantenimiento del individuo por medios conscientes, sobre todo lo que es externo a él.[31] De aquí surge este individuo natural, sobre el que se levanta la Doctrina del Derecho en su segundo movimiento, ese individuo que hace de sí el único fin de su propia acción, que no penetra ni siquiera en la dimensión orgánica de la naturaleza como conjunto de seres en relación recíproca. Puesto que sólo reconoce las determinaciones naturales inmediatas, sólo ve en los demás cuerpos otros tantos seres naturales externos sin libertad, y sin relación recíproca racional con él, meros cuerpos que debe utilizar para

[31] «Freiheit sich entwickelt, welches, wo es nicht mit Besonnenheit, also mit materialer Freiheit geschieht, doch durch einen Trieb und Instinkt der Vernunft geschieht, wirkt der Trieb der Freiheit auch nur als Naturtrieb, gesetzlos und [unter] keiner Regel stehend, und wird ein Trieb nach absoluter Unabhängigkeit, also nach Oberherrschaft über Alles ausser uns.» *G.A.* II, 5, 70.

su independencia y soberanía sobre todo lo exterior.[32] Pero puesto que ni siquiera penetra en la naturaleza como todo organizado y organizante, pierde incluso la teleología de las propias inclinaciones naturales, que de esta manera no tienen ley alguna *(gesetzlos und unter keiner Regel)*. Pues su conducta no está asistida ni por la ley de la naturaleza como noúmeno, ni por la ley del reino de los seres racionales. Lo que testimonia esta conclusión, sin embargo, no es que este individuo exista, sino su imposibilidad. Este individuo natural siempre tiene como fundamento la representación material de la libertad que le concede un derecho originario a existir, deducida de su pertenecencia a un reino de seres racionales. Aquella premisa, establecida al principio de esta introducción, que exigía que quien tiene derecho a existir tiene derecho a las garantías para realizar este derecho, se concreta ahora como voz natural recogida por la libertad formal, que aspira a la conservación del individuo. Naturaleza y racionalidad, reino de los seres naturales y reino de los seres racionales son también en Fichte instancias paralelas. El individuo natural, que lucha por la conservación, expresa en la naturaleza el individuo moral que tiene un derecho originario. De otra manera, ¿cómo hablar de Derecho *natural*?

La separación entre naturaleza y su derecho, la separación entre libertad formal y la libertad material, es el desorden hobbesiano. Fichte avanza entonces en el análisis de sus consecuencias. El punto de partida viene dado por las inclinaciones (*Triebe*) de independencia y de supremacía sobre todo lo externo (*Unabhängigkeit* und *Oberherrschaft über Alles ausser uns*). Las consecuencias, en la medida en que el hombre se abandone a ellas, son previsibles: abusos (*Unzucht*), intemperancia (*Völlerei*), injusticia (*Ungerechtigkeit*), cólera, odio, falsedad, y gusto por la Opresión (*Unterdrückungssucht*). Todas ellas constituyen el conjunto de las pasiones insociables, con lo que se reproduce el argumento kantiano acerca de la necesidad del Derecho por la «insociable sociabilidad», en la medida en que este segundo insociable siempre se da sobre el primer momento del derecho originario deducido desde la comunidad de seres racionales. Naturalmente, esta separación de libertad formal (conciencia de la naturaleza) y libertad material (conciencia moral) bloquea la posibilidad de que el proyecto moral penetre en un individuo. Pero lo

[32]Este sería el punto de partida de la *Neue Deduktion der Naturrechtslehre* de Schelling, escrita en el año 1795, cf. mi *Mito y Estado*, Ed. Natán. Valencia, 1987.

decisivo para la premisa del segundo movimiento del derecho natural consiste en que desde estas consecuencias se sigue una pasión que atenta directamente contra las condiciones de posibilidad del ejercicio de la moralidad: contra la propiedad para todos. Pues tan pronto la pasión de la independencia se mezcla con la pasión de la opresión surge una síntesis: la opresión mediante el dominio de lo exterior, la opresión mediate el interés privado (*Eigennutz*). Ahora bien, justo de ahí surge aquello que pone en peligro mi propiedad, y de ahí que yo exija garantías para que pueda desplegar la libertad en el mundo sensible.

Por tanto, la Doctrina del Derecho mantiene descripciones hobbesianas. Pero no como premisa, ni como dimensión originaria de la naturaleza humana, sino como *potencialidad* cuya posibilidad debe fundarse en premisas teóricas. Para Fichte, Hobbes apoya una falsa representación de la realidad del hombre (como si no integrara libertad material), y una falsa representación de sus dimensiones naturales, como si fuera un individuo en guerra con la naturaleza exterior. Ahora bien, que exista esta autoconciencia de la potencialidad hobbesiana del hombre es un momento necesario en la historia de la autoconciencia. No es por tanto un suceso, o no es relevante como suceso aquí. Es simplemente una posibilidad interna al concepto del hombre, cuando éste se comprende como libertad material y formal *no necesariamente* coincidentes. Ahora bien, en medida en que esta coherencia no esté necesariamente garantizada por el concepto de libertad, necesitamos completamentar el concepto de libertad con el concepto de Derecho positivo. No con el concepto de Derecho Originario, que se torna demasiado abstracto y se puede confundir con el derecho meramente formal a existir, sino con el de derecho instituido. Y ahora comprendemos la lógica que buscó un fundamento absoluto de coherencia moral en el hombre. Pues si el derecho originario nos impuso una exigencia de garantizar lo necesario para nuestra existencia moral, por responsabilidad con esta existencia moral exigida, por precaución extrema en la búsqueda de garantías, afinamos la autoconciencia y concluímos que aquéllas garantías no pueden reducirse a un concepto que proyecto sobre Alter, sino a un acto efectivo de Alter. En la medida en que sólo él puede dar garantías de su libertad, cabe exigir a priori garantías contra esta libertad.

5.– El tercer movimiento de la Doctrina del Derecho y la crítica interna al contractualismo. El conjunto de garantías contra el uso potencial de libertad formal sin coherencia alguna con la libertad material,

constituye el conjunto de otros tantos conceptos de contratos lógicamente dependientes entre sí que concreta el tercer movimiento de su obra. Pero su premisa es la siempre posible escisión entre libertad moral y natural que, en tanto fuente de los contratos, no puede ser neutralizada ni superada por contrato alguno. Pero aquí Fichte tampoco acabará en Hobbes, ni afirmará la necesidad de un poder soberano personal que, reconocido personalmente como potencia lingüística única, establezca de forma nominalista no sólo el texto del contrato sino su interpretación en cada caso. Y sin embargo, asumiendo los dilemas que sin duda llevaron a Hobbes a una noción personalista de representación y a una reducción del contrato político a contrato de transferencia de poder, en el fondo mera operación de identificación inequívoca del soberano, en consonancia con el intuicionismo de los singulares que subyace a todo nominalismo, Fichte despliega el conjunto de los contratos como un esfuerzo mecánico y estéril por arruinar su propia premisa, la carencia de garantías para asegurar el derecho originario a ser individuo moral. Por lo tanto, nada sostenido sobre aquella premisa de la potencial incoherencia de libertad formal y libertad material puede configurarse como plenamente racional, vale decir, como realidad que asegure en el mundo sensible el destino moral del hombre. Todo lo que se organice sobre ella será un edificio de pies de barro. Sólo entonces surgirá el pensamiento de la nación.

Tendría dificultades en decidir si la finalidad interna de este complejo mecanismo contractual, que Fichte describe con la minuciosidad de un relojero, apunte más a la demostración de su eficacia que a la verificación de su ineficiencia. En este sentido, cabría entender la obra de 1796-7 como la demostración interna más precisa de que la teoría contractualista del Estado es insostenible *como teoría autónoma*, y que en la huida sin fin de sus contratos tiende a mostrar la necesidad de tornar a la presencia política de la comunidad ética, si es que la sociedad estatal debe establecerse racionalmente. Esta nueva premisa no puede en modo alguno ser otra vez el *individualismo*, sino alguna forma de *presencia de la comunidad moral* en el seno del mundo sensible como garantía final de los contratos y del derecho originario de todo individuo. De esta forma, la Doctrina del Derecho no estaría diseñada para garantizar, mediante el Estado, el control del mal en la tierra (la pasión de la opresión y del interés privado) sino para mostrar la necesidad de superar el individualismo como premisa, dado el castillo de naipes que produce.

Mas al reconocer la necesidad de autosuperación de la doctrina burguesa del Estado, no descubrimos nada diferente a lo que apuntábamos al principio: que el Estado tiene como meta final la realización de la comunidad moral en la tierra, no la perpetuación de su propia ley como Estado. Por eso, justo por eso, no puede sostenerse sobre meros individuos, sino sobre individuos que forman comunidad. Que justo éstas sean las categorías de lo impolítico, por hablar con Roberto Esposito y Giorgio Aganben, sólo dice que el sistema de la razón clásica se desteje aquí. La tensión antiestatalista, que describe una compleja dialéctica jurídica para mostrar la falta de un fundamento autónomo del Estado, es interna a la utopía moral fichteana, y atraviesa todo su pensamiento.[33] Pero no con la idea de marginar el Estado, sino de establecerlo sobre sus únicas bases posibles.

¿Cuál es el tercer movimiento por el que se produce esta autosuperación de la Teoría burguesa del Contrato? Aquel que muestra la imposibilidad de que los contratos sellados entre los individuos se garanticen a sí mismos y la necesidad de apelar a una comunidad ético-política como premisa inevitable. Esta comunidad, a la que finalmente se debe apelar para que interprete unívocamente los contratos, y no a la manera de Hobbes con su individuo soberano, es justo la que está en cuestión si se acepta la premisa individualista, desde la que surgió precisamente la necesidad de los contratos. Esto no es círculo, sino una dialéctica que muestra la estructura conceptual del Estado. Pues en cada circunstancia de inestabilidad política, por la dificultad de interpretar los contratos de tal forma que se mantengan, esta comunidad se constituye en soberano, obtiene conciencia de su necesidad y de su presencia política y, de esta forma, sostiene la vida de los contratos, limitando la premisa individualista. Ésta es la esencia del Nacionalismo y del estado–Nación. De esta forma, el Estado sólo aparece como imagen de la Moral si una comunidad ética funciona también como comunidad política que de manera soberana interpreta los contratos en los momentos excepcionales de la historia. Así tenemos que la Doctrina del Derecho cae en uno de los «círculos dialécticos», tan frecuentes en la propia Doctrina de la Ciencia. Pero cabe encontrar una salida al círculo en la medida en que, ante su

[33] Aparece ya en la *Bestimmung des Gelehrten* de 1794, en un texto que citamos: «Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen. [...] Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen».

presencia, la autoconciencia comprende la necesidad de la síntesis de las posiciones encontradas, la síntesis de individuo y comunidad ético-política. Como en otros momentos del sistema, no cabe asumir unilateralmente la premisa individualista, sino que es preciso profundizar en la autoconciencia de lo que esta premisa implica.

Con ello no *se tiende a superar* internamente el déficit de autoconciencia del que partía el segundo movimiento de la Doctrina del Derecho ni una premisa individualista–egoísta. Antes bien, se muestra que la garantía buscaba por todo portador de derecho originario sólo se encuentra en la formación de una comunidad ético–política. No Alter, sino la nación es garantía última de derecho. La paradoja no puede esquivarse salvo al precio de decretar que la nación equivale a la suma de Alter. En todo caso, y sin tener que decidir sobre la superioridad de Hobbes, no cabe duda de que ya en la Doctrina del Derecho de 1796-7 surge esta categoría de radical importancia en la evolución del pensamiento de Fichte: la teoría de la nación como intervención de la comunidad ética en la esfera sensible de la actividad política, como co–premisa adecuada de toda teoría del derecho junto con la noción de individuo, como límite de la premisa individualista del contractualismo burgués. Pues la nación no es un contrato. Mas con ello también tenemos que la nación, como comunidad político-moral, sólo puede comprenderse como aquella forma de la comunidad moral en la tierra relevante para servir de premisa a la Teoría del Estado y hacer efectivos los contractos por los que una comunidad se ordena políticamente. La teoría de la nación no es contradictoria con el contractualismo, sino instancia que le confiere realidad y eficacia al posibilitar una interpretación consensuada que no lo pone en peligro. Este tercer movimiento se presenta cuando una sociedad política entra en crisis revolucionaria, cuando todos los contratos establecidos están cuestionados. Pues, por mucho que Fichte se quiera distanciar en la *Rechtslehre* respecto de su escrito inicial sobre la Revolución francesa, la categoría de Nación es una categoría originaria de la Revolución y significativa sólo en el seno de tal teoría. La nación, como categoría ético-política autónoma, entra en juego explícito cuando los contratos no tienen una interpretación unívoca por parte de los poderes encargados de efectuarla. Pero la nación no interviene ejecutivamente, sino garantizando y revitalizando las exigencias de comunicación entre los hombres. Con ello podemos decir, con Renaut, que el *Fundamento del Derecho natural* intenta resolver

ciertas dificultades teóricas de las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público*, y que esta obra mayor de la reflexión jurídica y política de Fichte se inscribe en la prolongación de una intervención estrechamente ligada al debate sobre la Revolución.»[34]

La principal de estas ciertas dificultades era el individualismo extremo de la subjetividad dotada de conciencia moral inalienable. En 1793, a esta subjetividad le está permitida la rebelión moral con efectos inmediatos de revolución política. En la obra de 1796–7, esta individualidad con plena conciencia de los derechos inalienables, con pleno saber histórico de su necesario progreso, se encuentra siempre compensada por la necesidad de reunir en torno a sí a la nación en tanto comunidad discursiva político–moral. Ésta es la esencia de la función del éforo, en la que se teje la síntesis final de la Doctrina del Derecho. Hegel no ha comprendido la mecánica interna de la obra, ni la mecánica del método de Fichte, al despreciar el mecanismo del eforato como incoherente con el sistema de la obra[35]. Tampoco lo ha hecho Schmitt, en su *Politische Romantik*, al suponer que el éforo en el fondo debe asumir la forma de la representación política personal, cuando es el que congrega a la nación que se representa a sí misma. Pero por ello mismo, la síntesis última de la Filosofía del Derecho, apunta a la conciencia necesaria y constitutiva de una comunidad racional–moral que asume tareas políticas: la de autorrepresentarse con fuerza soberana capaz de establecer nuevos contratos o de interpretar inapelablemente los antiguos. La síntesis de la obra de 1796–7 alberga, en su propia perfección, la evolución del pensamiento político de Fichte y su camino hacia el nacionalismo, naturalmente lleno de dilemas. Pero esto se comprende únicamente en la medida en que se registren con claridad las tensiones entre derecho y moral, entre individuo y comunidad.[36]

---

[34] *Le systeme du Droit, op.cit.* pág. 10.

[35] cf. Para Hegel cf. Renaut, *op. cit.* cap. III, §1.

[36] Comparto pues la tesis de Renaut, que defiende la síntesis cerrada de la obra de 1796. Pero justo en la medida en que la comparto, no puede aceptar que la evolución del pensamiento político de Fichte se produzca a) como consecuencia de la ruptura de esta síntesis (en lo que estaría de acuerdo Renaut, *op.cit. 18)* ; b.–por motivos ajenos al sistema, relacionados con sepa Dios qué contingencia histórica (dans je ne sais quel «impact» des circunstances» (*op.cit.* pág. 19). La cuestión diacrónica del pensamiento político de Fichte se explica mejor por una aguda comprensión de la continuidad de los planteamientos nacionalistas, mantenidos en el juego del sistema en 1796-7, desplegados como pensamiento autónomo, central, urgente, en 1806, pero no por eso menos referidos finalmente al sis-

Pues bien, el segundo punto de nuestro estudio se destina a ensamblar la Doctrina del Derecho con la Doctrina de la Ciencia, y muestra el primer movimiento sistemático de la obra, la deducción del Derecho Originario. El tercer punto analizará el despliegue de la teoría de los contratos y su camino hacia la autosuperación de la teoría contractualista en el problema de la Nación, la revisión de la teoría de la Revolución en Fichte y la teoría del Eforato.

2.–LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA DOCTRINA DEL DERECHO

1.–Concepto y Querer. Que el ser racional es finito significa para Fichte que su autoconciencia siempre llega a un punto negro, inexplicable, opaco: el objeto externo, el No-Yo en su propia positividad. «La libre actividad debe ser limitada por la actividad en la intuición del mundo. Los objetos son tales únicamente en la medida en que no deben existir por la libre actividad del Yo, ésta tiene que ser limitada y retenida si ellos deben existir.»[37] Perdido en esa contemplación del objeto limitante, es difícil que el Yo llegue a la autoconciencia. Viendo el mundo es formalmente libre: desarrolla una actividad formal que puede determinar a voluntad: la de ser consciente. Pero se trata de una libertad «en situación forzada», coaccionada por los objetos, prendida a ellos, dejándose llevar por su multiplicidad y por su exterioridad, a la que en modo alguno puede referir la libertad como origen.

Si ha de existir autoconciencia, el ser libre debe regresar a sí mismo desde esa entrega y naufragio en el objeto[38]; debe ejecutar una actividad

---

tema moral. La incapacidad para comprender esta dimensión del pensamiento de Fichte se debe el último extremo, por lo que se refiere a Renaut, a su hipótesis de analizar la Doctrina del Derecho como el centro del sistema, y no respetando las tensiones interna con la Doctrina de la Eticidad. Pues la noción de nación no puede separarse de la doctrina de la moralidad: es la comunidad moral con funciones políticas anti-individualistas. En estas grandes líneas, Fichte describe una evolución coherente.

[37] Cf. *G.A.* I,3, 330-1. «Die freie Thätigkeit, soll durch die Thätigkeit in der Weltanschauung begrenzt seyn. [...] Die Objekte sind Objekte lediglich dadurch und insofern, daß sie durch die freie Thätigkeit des Ich nicht daseyn sollen, und daß diese aufgehalten und eingeschränkt werden muß, wenn sie da sey sollen.»

[38] *G.A.* I,3, 331: «Nun aber soll sie nothwendig seyn ein Zurückgehen des Vernunftwesen in sich selbst, und inwiefern sis auf die Objekte geht, ist sie dies nicht [...] Vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das geforderte Selbstbewusßtsein möglich.»

opuesta al intuir, absolutamente libre y autoconsciente, pero íntimamente ligada a la situación de intuición, surgida desde ella. Esa actividad que le salva del objeto sin separarlo de él, es el «formar el concepto de una actividad causal fuera de nosotros, o de un fin.»[39] En el fondo, como actividad que se da en el sujeto, propone un fin que es libre, puesto que abarca un amplio conjunto de posibilidades, frente a la unilateralidad con la que se nos impone el objeto intuido. Posibilidad de los fines frente a univocidad del objeto: esa es la característica que escinde el mundo en concepto y objeto. En relación con esta nota se reconoce que ambos –concepto y objeto– son diferentes aspectos de la propia subjetividad –en uno activa, en otro pasiva–, y con ello se marcan las esferas de la subjetividad y de la objetividad, lo que tiene el fundamento en sí y lo que lo tiene en lo ajeno.

La consecuencia central es que ahora el Yo, como ser que se propone fines, es a su vez una realidad objetiva determinada sobre la que se puede reflexionar: «algo determinado, limitado y por esto dominable mediante la reflexión, a saber: el Yo para la reflexión sería el Yo práctico.»[40] Pero aquella actividad de proponerse fines no es otra cosa que el Querer. Por tanto, el Querer nos aparece como la condición básica de la autoconciencia, de la emergencia del Yo práctico a la reflexión, de la propia inteligencia, y –por contraposición– de la emergencia del mundo limitante. La objetividad del mundo depende naturalmente de que yo

---

[39] *GA*. I,3, 331: «das Bilden des Begriffs von einer vorgesetzen Wirksamkeit ausser uns, oder von einem Zwecke.»

[40] *GA*. I,3, 331: «nemlich das praktische Ich wäre das Ich für die Reflexion, das durch sich selbst getezte.» Esta misma teoría es mantenida en términos mucho más radicales en la *nova methodo*. Allí se expresa en términos de identidad entre Querer y Reflexión y, mediante la emergencia del concepto de fin, también se defiende la identidad de querer, reflexión y pensar. Cf. el siguiente texto que se encuentra en *GA*. IV,2, 151: «En este reflexionar libre y absolutamente supremo me manifiesto queriendo. Esta reflexión se me manifiesta por tanto como voluntad, no como reflexión. [...] Aquí la reflexión no se separa del objeto, ya que éste es una parte del estado de la voluntad pura. Reflexionar y querer están unidos inseparablemente. El objeto es la voluntad y coincide con la reflexión. [...] Esta reflexión misma se convierte par mí en un querer en el tiempo. No se puede decir que quiero en sí así, sino que pensamiento, reflexión y querer son uno.» De esta manera, Fichte pretendía reunir en un punto sintético último las dimensiones de la subjetividad kantiana, escindidas en esferas teórica, práctica y teleológica. Pero Fichte pretende hacer esto porque apunta hacia la construcción de una subjetividad plena y completa. Para este problema cf. *nova methodo*, *GA*. IV, 2, 125-126: «Ellos hablan de la unidad del Yo, pero el fundamento de esa unidad no se demuestra, pues antes de que se sintetice yo tengo que tener un modelo de síntesis. La unidad tiene que existir ya. En todo estado tiene que presentarse lo Uno. Y este Uno no es otra cosa que la intuición intelectual del querer.»

quiera percibirlo y representármelo.[41] Antes que Schopenhauer, Fichte pudo decir: «El querer es el carácter esencial propio de la razón; [...] el representar se pone como la contingente [respecto del querer].»[42].

Hemos mostrado que sólo por la pérdida en el objeto emerge el querer como lo subjetivo, y que sólo por ese querer emerge como contraposición el mundo objetivo: «Querer y representar están así en relación recíproca y necesaria y ninguno de ellos es posible sin el otro.»[43] Sólo entonces el Yo deviene síntesis de dimensiones, y se cumple realmente.[44] La principal objetivación del querer depende de la objetivación de los sentimientos producidos por el choque ante el objeto. En este sentido, decimos que el querer es la representación subjetiva del cuerpo, o que el cuerpo es la representación objetiva del querer. La cuestión de la autoconciencia sería desde este planteamiento la siguiente: ¿Cómo puedo adscribirme este querer como mío? Pero también la siguiente: ¿Cómo puedo adscribirme este cuerpo como mío? Aquí avanzamos hacia la pregunta del derecho natural, que profundiza en la condiciones de la Autoconciencia del Yo finito, en la misma línea que la *nova methodo*, es

---

[41] Corolarios, *G.A.* I,3, 332. «Es wird behauptet daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtsein sey; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, um dem zufolge auch die Welt nich warhnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre.» Con ello se propone otra forma de defender la teoría del primado de la razón práctica, que explica además el carácter subjetivo de toda realidad, el carácter para mí de todo fenómeno y representación. (cf. nota a la misma página) Percibir es querer reflexionar sobre mi cuerpo, pues sólo desde esta libertad de reflexión puedo aportar la autoconciencia necesaria para que algo sea para mí. Kant, de hecho, mantenía la misma posición, sólo que no reparaba en el carácter de la libertad de reflexión como mediación entre la representación y la representación con conciencia, o percepción. Pero esta libertad de reflexión no puede venir orientada sino por la naturaleza práctica de la libertad: por el querer. Por tanto, las percepciónes dependen del Querer en última instancia. Sólo que ese querer posee dos dimensiones: el querer inconsciente del cuerpo y el querer elevado a consciencia del concepto. cf. para todo esto *nova methodo, G.A.* IV, 2, 190 § 4. Para este paralelismo entre cuerpo y querer cf. *G.A.* IV,2, 168ss

[42] *G.A.* I,3, 332. «Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aben dennoch wird es gesetz als das zufällige.»

[43] Corolario. 2. *G.A.* I,3, 333. «Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daß das zweite zugleich sey.»

[44] Corolario, 3. *G.A.* I,3, 333. «Durch diese Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst.»

decir, mostrando las condiciones trasncedentales de aquella adscripción de querer y de cuerpo como propios de un individuo[45]. Pero por ahora nos interesa la conclusión más básica: En este ponerse recíproco de querer y representar el Yo se constituye como una realidad de la que no debemos ni podemos imaginar un sustrato inerte previo a ese mismo autohacerse actuante.[46]

Representar y querer son dos actividades radicales del Yo, pero pueden escindirse en la autoconciencia. Aquí está el destino del ser racional: si actuara con perfecta autoconciencia de todas sus capacidades, entonces él sería el único actuante libre y el único objeto existente. Éste sujeto sería consciente de que percibir también forma parte de su actuación y de que en cierto sentido los objetos son frutos de esa voluntad suya de percibir. Mas actúa con una conciencia limitada de sí, y entonces su actuación debe existir como una acción fuera de él, y el objeto entonces debe parecer algo autónomo y cosificado. Su carácter de finitud impone necesariamente esa limitación de autoconciencia, y la subsiguiente alienación del objeto. Podemos decir por tanto que «el Yo mismo no es otra cosa que aquél cuyo mero modo de actuar deviene un objeto.»[47] El Yo finito necesariamente se aliena en los objetos, que no son sino una conciencia imperfecta de su propia actuación y de sus efectos: «Captarse a sí mismo en esta identidad del actuar y del ser actuado, no en uno o en

---

[45] En una carta a Methammer, Fichte propone abiertamente el problema: «Meinen jetzugen Überzeugungen nach geht die Deduktion des Eigentumrechts in eine der zchwindelnsten Tiefen der Spekulation, und setz nichts Geringeres voraus, als die Beantwortung der Frage: Wie komme ich dazu, meinen Körper zu meinem Ich zu rechnen und inwiefern rechne ich ihn dazu?» (*G.A.* I,1, 250ss). Como ha visto muy bien Schrader, (*Empirisches und absolutes Ich*, pág. 70) éste es el problema de la individualidad de la carta a Jacobi de 1795 (*Briefwechsel*, I, 506), que también es uno de los puntos de partida de la Doctrina del Derecho. Que este problema incluye el problema económico–político de la propiedad, ya es algo obvio. Pero la clave es la forma de la pregunta que ahora dice solamente así: ¿Cómo puedo llegar a ser individuo? ¿Cómo puedo llegar a ser dueño de mi cuerpo?

[46] *G.A.* I,3, 334. «So wie wir von dem Ich, als einem thätigen hören, ermangeln wir nicht sogleich ein Substrat uns einzubilden, in welchem die Thätigkeit, als bloßes Vermögen, inwohnen soll. Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Produkt unserer eigenen Einbildungskraft.»

[47] *G.A.* I,3, 334. Literalmente: «Das Ich selbst macht durch sein Handeln das Objekt; die Forme seines Handelns ist selbst das Objekt und es ist an kein anderes Objekt zu denken. Dasjenige dessen Handelsweise nothwendig ein Objekt wird, ist ein Ich, und das Ich selbst ist nichts weiter, als einen solches, dessen bloße Handelsweise ein Objekt wird.» Con ello se hace de la *Entfremdung* la forma constitutiva del Yo. Yo es lo que se aliena. De otra manera no podría decir Yo. Dios no es subjetividad.

otro, sino en la identidad de los mismos, y al mismo tiempo captarse sobre el hecho, significa concebir al Yo puro y apropiarse del punto de vista de toda filosofía trascendental.»[48]

En ese sorprenderse de lo hecho, el filósofo integra y supera al mismo tiempo la actitud del sentido común, con el que se reconcilia al explicarlo como inevitable y necesario.[49] De la escisión de estas dos dimensiones originarias y constitutivas del Yo, surgen las filosofías unilaterales del dogmatismo y del escepticismo, idealismos ambos de la peor especie en tanto que marginan el carácter íntimamente práctico-teórico de la subjetividad. Pensado el sujeto como la unidad de estas dos dimensiones, se obtiene una teleología interna y material de su vida: que todo objeto de su acción sea su vez meramente sujeto. Que todo No-Yo sea Yo. Que a todo objeto corresponda un querer. Que toda dimensión de pasividad sea finalmente una dimensión de actividad; que toda dimensión de ser actuado sea finalmente una comunicación humana recíproca. Que todo ser limitado e individuo forme parte de un reino de individuos que potencian recíprocamente su libertad, no su presión coactiva.

2.– Derecho y Moral. El método de la demostración de Fichte podría establecerse así: lo que es necesario para que exista la autoconciencia, la individualidad y la propiedad, como síntesis de objeto y querer, pertenece necesariamente al concepto de ser racional «y entonces tiene que suceder lo exigido.»[50] Toda la filosofía teórica de Fichte apunta a mostrar el campo preciso de las condiciones de la autoconciencia. La filosofía del derecho natural, por su parte, tiene por objeto definir las condiciones de posibilidad de toda autoconciencia, en tanto que debe encar

---

[48] *G.A.* I,3, 334. El texto resulta de dificil traducción: «Sich selbst in dieser Identität des Handelns, und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der *Identität* beider ergreifen, und gleichsam auf der That überraschen, heißt das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunktes aller transcendentalen Philosophie bemächtigen.»

[49] *G.A.* I,3, 335. «aus seiner Bahauptung [del filósofo transcendental] *das leztere* [el punto de vista del entendimiento común] *nothwendig folge, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse.* Die Philosophie muß unsere Überzeugung von dem Daseyn einer Welt ausser uns deduciren.»

[50] *G.A.* I,3, 330. El texto completo dice asi: «und wenn eine solche Thätigkeit die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseyn ist, Selbstbewußtseyn aber dem Vernunftwesen nach seinem Begriffe nothwending zukommen muß, so muß das geforderte geschehen.»

narse en un individuo racional destinado a ser naturalmente herramienta de la razón en el mundo sensible. La Teoría del derecho se convierte así en el fundamento de posibilidad de toda acción moral real sensible[51], asumiendo un rango trascendental inequívoco. La premisa y el final de todo este discurso se expresa así: «el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales, que él admite fuera de él tanto como se admite a sí mismo»[52].

El despliegue del discurso sobre el derecho gira en torno al problema de que al ponerme como autoconsciente, y por tanto como libre, necesariamente tengo que llegar a un equilibrio de libertad y autoconciencia con aquéllos a los que inevitablemente reconozco también como libres en el mismo acto de mi autovaloración[53]. Ese equilibrio de libertad, esa limitación en la apropiación de la libertad por mi parte, constituye el objeto del derecho, que aunque independiente de la moral, resulta complementario de él, puesto que acaba reconociendo la vertebración de un reino de racionalidad común a todos los individuos, y por tanto, haciendo posible desde el propio individuo una actuación moral. La comunidad de la Iglesia –*Gemeinde* o *Kirche*– muestra el *carácter* social de la dimensión moral. Pero como tal es un pensamiento y una creencia que determina internamente al individuo. La comunidad de derecho es el resultado de una determinación recíproca de los individuos plenamente autoconcientes, y que por tanto integran conciencia de su dimensión moral. Por eso no puede quedar en mera determinación interna.

De ahí que la filosofía del Derecho muestre que sobre esta comunidad eclesial-moral de convicción, el Estado debe llegar a elevarse como

---

[51] Como muy bien dice Schrader: «Gegendstand des N.R. sind die Produkte der Freiheit in der Sinnenwelt.» *Empirisches, op. cit.* pág. 70.

[52] *GA.* I,3, 319. «Es findet sich in Absicht dieses Begriffs, daß er nothwendig werde dadurch, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtseyn setzen kann, onhe sich als *Individuum*, als Eins, unter Mehrern vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt.»

[53] Por tanto, en la filosofía del derecho se observa otra dimensión de la teoría de la intersubjetividad de Fichte: no aquélla que determina a todo individuo desde el conjunto de los seres racionales (ésta sería la teoría de la comunidad moral), sino aquélla que *se constituye mediante las determinaciones recíprocas* de todos los individuos plenamente conscientes de sí. Por eso no es una argumentación idéntica a la de la *Sittenslehre*, tal y como propone Verweyen. Para una bibliografía sobre este tema central de la Filosofía de Fichte, cf. la nota 7 de la pág. 90 del exhaustivo libro de Verweyen.

una ordenación social sobre la base de la teoría del individuo, en tanto forma de actuar en el mundo sensible. La iglesia, comunidad meramente creída, adquiere así una imagen terrena, porque tiene que realizarse efectivamente sobre la base de la acción de los individuos. La necesidad de llegar a este Estado de derecho es, sin embargo, la de que si yo destruyera la libertad de los demás, acabaría destruyendo mi propia libertad y autonciencia, pues los otros son necesarios para que yo sea Yo individuo autoconsciente. El concepto de derecho no puede separar la libertad de uno de la libertad de todos los demás. No puede garantizar mi libertad individual más que si garantiza la libertad de todo el colectivo, de toda la comunidad de los seres libres.[54] Con ello se nos muestra que inevitablemente, y en aquella dimensión que nos parecía más solitaria e intransferible –la de ser individuos–, realmente estamos atravesados por una dimensión universal, por el hecho de formar parte de una comunidad que, si quiere ser racional, *tiene que* concedernos derechos.

3.–El problema de la Autoconciencia. Definido el Yo como síntesis primigenia de querer y representación, de actividad práctica y teórica, de acción y pasión, de libertad y coacción[55], nuestra tarea respecto de la reciprocidad en el reconocimiento de la libertad de otros individuos, como necesidad de la autoconciencia propia, es la siguiente: un Yo no puede operar con conciencia en el mundo sensible sin reconocer también esta operación en otros y, por tanto, aceptar otros seres racionales finitos fuera de sí[56]. La única manera de probar este aserto reside en sacar a la luz las condiciones que yacen implícitas en la propia síntesis originaria descrita. En ese momento, el Yo llegaba a la autoconciencia porque explicaba un querer mediante un concepto de fin. Para que esta actividad completamente libre llegara a conciencia en su concreción, era preciso que se opusiera al objeto dado en la intuición como algo coaccionante respecto del cual se afirmaba la libertad de un querer posible. Pero si el querer llega a concepto concreto, es necesario que ese objeto coactivo tenga ya su propio concepto A. Pero A no sería coactivo, ni

---

[54] *GA.* I,3, 320. Con ello se deduce el objeto de la ciencia del derecho natural: garantizar una «Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen.»

[55] Es lo que Fichte llama el momento Z, en *GA.* I,3,341.

[56] Teorema. *GA.* I,3, 340. Su enunciado dice así: «Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, onhe sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.»

sería reconocido como ajeno si no tuviera ya un concepto de mi querer como B. Dijimos ciertamente que se trataba de momentos recíprocos e indisolubles. Ahora vemos que para tener A necesitamos B y para B necesitamos A, y así indefinidamente. Esto significa que el Yo finito siempre está arrojado en un mundo de objetos ajenos, pero humanizados en conceptos que no son los de su querer. «No encontramos ningún punto posible en el que podamos anudar la hebra de la autoconciencia y sólo por la que toda conciencia es posible; con lo que nuestra tarea nunca se resuelve.»[57].

Ya conocemos tal proceder. Fichte nos ha llevado a una falsa salida, introduciendo la forma vulgar de pensar en el seno de la filosofía trascendental. La única manera de obviar el recurso al infinito, que nos conduce al yo finito como ser histórico, consiste en eliminar toda dimensión temporal, toda sucesión de los momentos, para pasar a un análisis estructural. Pues en el fondo, esa traducción temporal no era sino un recurso –ciertamente limitado– para poder representar la convergencia radical de elementos contradictorios: la determinación por algo ajeno y la actividad libre. El pensar trascendental se caracteriza por enfrentarse valientemente a esos escándalos del sentido común encontrando salidas que de hecho sean también aceptables para el propio sentido común. ¿Cómo podríamos unir en una misma estructura la coacción por parte del objeto y la acción voluntaria, libre y autoconsciente del sujeto? ¿No estamos aquí ante una contradicción?

Fichte hace la finta: podemos pensar esa unidad si y sólo si existe un objeto que en la misma medida en que nos coacciona *nos exige y nos impone* la acción libre y autoconsciente. Ese objeto nos determina, provoca en nosotros «un estar determinados», pero que curiosamente también nos llama a la autodeterminación, pues produce en nosotros «una exhortación –*Aufforderung*–[58] a decidirnos a una activi-

---

[57] *G.A.* I,3, 341. «Wir finden keinen möglichen Punkt, in welchem wir den Faden des Selbstbewußtsein durch den alles Bewußtsein erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelöst.»

[58] Como es fácil pensar, este concepto ha sido analizado con frecuencia dentro del ámbito de la teoría de la Interpersonalidad de Fichte. El texto más decisivo y completo es el de Edith Düsing. *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Fichte und Hegel*, Köln 1986, sobre todo pág. 179-289. El momento sistemático previo para esta teoría se da, como ya sabemos, en la *nova methodo*. Respecto de esta obra debe verse el trabajo de Ives Radrizzani: «Le fondament de la communauté humaine chez Fichte» en *Revue de Théologie et de*

dad.»[59]. Ese objeto tiene que existir y tiene que ser reconocido en el mundo externo. Tan pronto como esto suceda, el sujeto que lo contempla alcanza ya el concepto de su propia libertad y espontaneidad como algo que se le impone desde fuera, como algo que ya será para siempre,[60] como una forma de actuación a la que resulta destinado y condenado a un tiempo por la acción determinante del objeto externo peculiar del que hablamos. Y llega a la autoconciencia de su libertad y de su acción porque esa reacción se le presenta con el sesgo de la objetividad

---

Philosophie, 119 (1987), 195-216. La propia Düsing ha vuelto al tema en «Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der W.L. nova methodo und in der Bestimmung des Menschen», en *Transzendentalphilosophie als System*, pág. 174-197. La tesis central de este trabajo es que «die Argumentation im Naturrecht eine Vorprägung der Konzeption der Aufforderung in der Wissenschaftslehre nova methodo ist.» (*op.cit* pág. 179). El texto, sin embargo, es muy importante para defender que la teleología de la constitución de la individualidad no tiene otra misión que permitir la realización de las acciones éticas en el mundo sensible. La individualidad no se deduce para cualquier fin, sino sólo para la realización de la moral. Esto es importante por cuanto el derecho es una teoría de los medios para garantizar la realización de la moral en el mundo sensible. Tenemos así la más sólida dimensión de la teoría de la *Aufforderung*: que el requerimiento es un requerimiento al actuar libre. De otra manera no es tal. De ahí la importancia de reparar en que el apellido inevitable de la *Aufforderung* es *sittliche*. «In der Situation des Aufgefordertseins findet die Person sich affiziert von der "Absolut zu denkenden Aufgabe" der freien Selbstbestimmung, deren Regel nur der kategorische Imperativ sein kann [...] Dies bedeutet, das Individuum konstituiert sich anläßlich der Aufforderung als Subjekt sittlicher Handlungen.» *op. cit.* pág. 189. Otra bibliografía relevante sobre el tema es la de Cesa, C., «Il tema di intersoggettività», en *Difettività e fondamento*, ed. por Aldo Masullo, Nápoles, 1984, pág. 39-60. El propio Aldo Masullo, Fichte, *L'intersoggettività e l'originario* Nápoles, 1986, y últimamente Marco Ivaldo, «Transzendentale Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre», en *Transzendentalphilosophie als System*, pág. 163-173, donde se analizan las objeciones de Hegel contra Fichte, naturalmente en la línea de Lauth, mostrando pocas simpatías hacia Hegel, (cf. la nota 2 de la página 166), y se estudian las críticas a la filosofía kantiana desde Fichte, para concluir con los imperativos cooperativos del concepto en Fichte (lejos de las implicaciones belicosas del concepto en Hegel). De todas maneras, estas implicaciones cooperativas del concepto en Fichte no excluyen las dimensiones belicosas y, por decirlo así, hobbesianas. Marco Ivaldo lo reconoce perfectamente (pág. 172). Pero señala, acertadamente, que en Fichte la *Anerkennung* es inicialmente pacífico y cooperativo.

[59] *G.A.* I,3, 342. «eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen.», «als eine bloße Aufforderung des Subjekts zum Handeln.»

[60] *G.A.* I,3, pág. 342-3. Literalmente dice «Es bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit, nicht als etwas, das im gegenwärtigen Momente ist, denn das wäre ein wahrer Widerspruch, sondern als etwas das im künftigen seyn soll.» Con ello entra en juego siempre la dimensión de futuro que es constitutiva de la subjetividad.

necesaria para la reflexión. Alguien le determina por un choque externo dejándole a pesar de todo su libertad completa. No se le exige actuar de manera obligada: se le *llama* o exhorta a una acción que debe decidir libremente. Podría actuar, se le requiere actuar, pero «precisamente también podría detener la acción.»[61] Puede contestar con un sí o un no. Se trataría de una acción de un objeto que *llamara* a la contestación, a la reacción, pero de tal manera que no la *impusiera*[62].

4.– La estructura del diálogo: el hombre como ser genérico. Fichte exige que esta acción y reacción constituyan un único suceso total con el fin de evitar el recurso al infinito. Se trata de describir la estructura de diálogo y de requerimiento a la acción en que desde siempre se encuentra toda subjetividad racional finita por el hecho de habitar el mundo en el que, también desde siempre, existen otras subjetividades racionales. Y se trata de elevar dicha estructura a condición de autoconciencia.[63] Pero en ese requerimiento a la acción, si ha de ser racional, no debe operar el concepto de causalidad o necesidad: debe potenciar el autodeterminarse a la acción. La actuación a la que se nos exhorta no se produce de manera mecánica o según el condicionamiento, sino de tal forma que la acción efectiva depende de la *interiorización que el sujeto haga de la*

---

[61] *G.A.* I,3, pág. 343. «Es sich findet als etwas, das hier wirken *könnte*, zum Wirken aufgefordert ist, aber es eben sowohl auch unterlassen kann.»

[62] Qué duda cabe que esta estructura de la autoconciencia como surgida de una interpelación permite una lectura claramente teológica. Lauth es quizás el más genuino representante de esta lectura, demasiado evidente y carente de matices, por cuanto se pliega ante todos los aspectos de secularización introducidos por Fichte en su sistema. En una ponencia en Napoles, titulada «La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale», por lo que conozco todavía inédita, Lauth se permite acabar de la siguiente manera: «Questo rapporto religioso diviene però a su volta addirittura drammatico se si dà una rivelazione positiva: la storia si trasforma infatti in una sequenza di domande, di impulsi, di appelli da parte di Dio e di risposta umana che loro via via corrisponde; e in questa comune partita, in cui ogni lato prende posizione in modo autonomo (ma anche insieme nel nesso interpersonale) si attua nel caso di una apertura morale–positiva la incarnazione di Dio in e con la volotá che gli corrisponde. Si compie però anche il giudizio e la "soddisfazione" se l'uomo si volge contro il razionale e il bene. É degno di nota cha con questa comprensione fondamentale la realtà su base scientifiche la filosofia esprima cio che é il pensiero fondamentale della Bibbia. Non una eterna natura e la sua legge, como presso i pagani, ma il dialogo con Dio in una sequenza di chiamata e risposta constituiscono l'essenza dell'existenza. "Dio disse: sia la luce, e fu la luce!", e all'uomo "Ti ho chiamato con il tuo nome, tu sei mio".»

[63] *G.A.* I,3, pág. 334. «Die beschriebene Einwirkung war nothwendige Bedingung des Selbsthewußtsein.»

exhortación. Esta interiorización no es otra cosa que tomar conciencia de que el estímulo es sólo un requerimiento a la *posibilidad* de actuar: la mediación es la *comprensión* y *aceptación* consciente de la acción a que nos requiere mediante la influencia. En esa mediación se colocan las distancias fundamentales entre un sujeto activo y libre y una mera reacción mecánica:

«La causa de la exhortación puesta [*die gesetze Ursache der Aufforderung*] de una manera externa al sujeto tiene que suponer por lo menos la posibilidad de que el último pueda comprenderla y entenderla [*verstehen* und *begreifen*][64], pues de otra manera su exhortación no tiene fin alguno. La finalidad [*Zweckmäßigkeit*] de la misma está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige. De ahí que esta causa tenga que tener necesariamente el concepto de razón y libertad; por tanto, él mismo tiene que ser capaz de conceptos, una inteligencia, y puesto que ello no es posible sin libertad, según lo demostrado, tiene que ser también un ser libre, por consiguiente racional, y tiene que ser puesto como tal.»[65].

Comentemos brevemente: el mero hecho de que una acción sea *exhortación*, y no se despliegue hasta la dimensión de influencia mecánica, irrevocable, violenta y coactiva, exige que el sujeto externo, el emisor de la acción, se comprenda a sí mismo como ser libre y limitado, ajeno a la pasión del dominio infinito de los cuerpos. Pero esto sucede sólo porque también debe comprender de la misma manera al receptor de la acción, de tal forma que esta comprensión condicione realmente las características limitadas de su propia acción. La primera

---

[64] Esta mediación del *Verstehen* para que la *Aufforderung* tenga sentido y llame realmente a la acción libre, no ha sido puesta de manifiesto por los comentaristas de Fichte. Sin embargo, básica es para constituir la acción social como tal. Desde esta perspectiva, se puede decir que una dimensión constitutiva de la autoconciencia de la individualidad es la necesidad de *Verstehen*. La hermenéutica de la acción sería así una parte esencial de la propuesta de Fichte. Pero esta mediación aproxima considerablemente la teoría de Fichte a la teoría de la acción social de Weber. No hay que olvidar que el *Verstehen* es necesario para que la acción libre obtenga la dimensión teleológica, esto es, sea acción racional de acuerdo a fines. Debemos registrar la importancia del movimiento, porque en la medida en que *Verstehen* adquiere el papel de mediación, la hermenéutica y el lenguaje están destinados a adquirir la importancia decisiva de la última filosofía de Fichte. El único trabajo que conozco que ha desarrollado estos puntos es el de Walter E. Wright. «Fichte's Latent Hermeneutics», en *Der Trazendentale Gedanke*, pág. 546-564, un elegante escrito que muestra la presencia en Fiche de los principios de la hermenéutica de Gadamer.

[65] *G.A.* I,3, 345.

condición no es posible sin la segunda, y de hecho son la misma cosa. Sin esta relación ya dada desde siempre, la autoconciencia no emergería nunca en una individualidad concreta. En ese requerimiento a la acción -así entendido- que encontramos como un estímulo más en nuestro mundo exterior, que se abre paso ante nosostros sin nuestra intervención, está la esencia de la razón humana. Naturalmente: la estructura de la acción recíproca descrita configura una comunidad trabada por una acción social. La autoconciencia siempre se da en una comunidad efectiva de acción social. El individuo no puede emerger sino entre los pliegues de una comunidad en la que ya existen formas concretas de requerir a la acción *solicitando* la mediación de la interiorización comprensiva de los fines y dejando a la libertad la última decisión. Como dice Fichte en una sentencia definitiva: «El hombre sólo será hombre entre los hombres.»[66]. Esta dimensión comunitaria del hombre surge desde el propio concepto de la humanidad como *género* que porta la exigencia y la exhortación la acción social racional. «El concepto del hombre es el de un género.»[67].

*5.-La Educación como humanización.*Todo lo dicho se concreta en una tesis importante: el hombre abandonado al trato con la naturaleza no es sino un haz de estímulos que jamás produciría ningún tipo de autoconciencia o de verdadera humanidad. Sólo en el trato que se le da en el seno de la acción social ya existente emerge el hombre en su racionalidad. Por tanto, lo que hace hombre al hombre es la educación. Pues no otra cosa que la educación es esa exhortación que, a pesar de llamar a la acción, la entrega en último extremo a la libertad del receptor. Fichte adelanta así la comprensión moderna del hombre: todo él es historia, consecuencia de esa transmisión de saberes[68] y de procesos edu-

---

[66] *G.A.* I,3, 347. «Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch.»

[67] *G.A.* I,3, 347. «Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.»

[68] *G.A.* I,3, 348. «Wir können aus dem Umkreise unsrer Vernunft nicht herausgehen: gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, daß wir mit darum wissen, und nicht wähnen sollen, herausgegangen zu seyn, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darinn befangen sind». Este reino de la razón es un transcendental de toda autoconciencia y por tanto de la humanidad. La *nova methodo* insiste mucho es estas cuestiones. Por ejemplo, en este punto: «Yo no puedo encontrarme sin encontrar también otros seres racionales. Decir que yo soy individuo no tiene ningún sentido si no se piensa también a otro. Según esto, la experiencia parte de un reino de seres

cativos en los que la finalidad del trato social es precisamente garantizar la transmisión misma, la voluntad de hacer del receptor un sujeto que actúe conscientemente. «Todos los individuos tienen que ser educados para ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo.»[69].

La cuestión fundamental es que esa relación recíproca educativa[70], volcada a la transmisión de saberes prácticos, de conceptos teleológicos de objetos, por la que se inicia el ciclo de la reflexión y la conciencia del querer y del represetar, no puede desarrollarse sin que los sujetos implicados en ella no se reconozcan inmersos en una relación determinada de derecho.[71] Para que alguien me exhorte educativamente a la actuación, debe tener una idea clara de que yo estoy destinado a la actuación individual plenamente libre y consciente, y sólo por ello debe limitar su influencia sobre mí. En otras palabras: debe ser consciente y haber asumido en la práctica que soy depositario de ciertos derechos. De otra manera, la relación recíproca comunicativa no se daría en los términos

---

racionales entre los cuales también yo soy pensado –y todo fenómeno restante se vincula directamente a este mundo inteligible. Así se ve cómo toda la experiencia restante se vincula con lo determinable: esto es, el mundo de la experiencia y el mundo sensible restante se incorpora al reino de los seres racionales.» *G.A.* IV,2, 143. Esta teoría es el germen de la noción del espíritu objetivo, tal y como luego se desarrolará por parte de Hegel. Para la influencia de Fichte en la construcción de la filosofía hegeliana, más allá de la filosofía teórica, y sobre todo en los aspectos de la construcción de la filosofía del espíritu de 1803 y en la propia *Fenomenología del espíritu*, cf. Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-rezeption.* Deutscher idealismus, Klotta, 1982, Stuttgart.

[69] *G.A.* I,3, 347. «Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen.» Ni qué decir tiene que este planteamiento lleva a las preguntas que Kant encaró en el *Comienzo Verosímil de la Historia Humana*, o Herder en los primeros libros de sus *Ideen*: el del comienzo de toda cultura humana. Igualmente, Schelling trató estas cuestiones en sus reflexiones sobre los «Mitos y Filosofemas del Mundo Antiguo», que edité en Tecnos, Metrópolis, bajo el título de *Experiencia e Historia*. Fichte acepta las conclusiones del recurso a la mitología, pero reconoce que ése es el final de toda filosofía: «Resultate zu denen alle Philosophie am Ende doch weider zurück muß.» Con ello podemos enteder que la reflexión sobre la mitologia no era un motivo lejano del pensamiento de Fichte. Pero donde él coloca el punto final necesario de la filosofía, Schelling hará el comienzo mismo de la reflexión.

[70] Para esta relación de la Pedagogía con la propia estructura de la Doctrina de la Ciencia, cf. Lauth, R, «J.G. Fichte Gesamtidee der Philosophie», en *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München, 1965, pág. 118ss.

[71] *G.A.* I,3, 349. «Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, onhe sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt.»

explicados, sino que acabaría imponiéndose como una mera maquinaria de presión natural. El que ambos, emisor y receptor de la acción, se reconozcan como portadores de derechos es la clave para que se *reconozcan* condicionados y recíprocamente determinados en tanto sujetos libres.[72]

Ese *reconocimiento –Anerkennung–* es el que se actualiza en el hecho preciso de que la exhortación a la acción busca producir la autodeterminación y no la determinación mecánica y simple. El fin trascendental y el marco último de esa relación consiste justamente en proyectar en el otro una conciencia de su libertad que, mediante nuestra influencia, deseamos introducir en él hasta el punto de que llegue a ser también *su* autoconciencia. Con ello limitamos la esfera de nuestra influencia, por nuestra propia voluntad no la hacemos absoluta, y *con ese mismo acto* dejamos al otro una esfera de su propia libertad. Hay así dos círculos de libertad que se potencian y se condicionan recíprocamente.[73]

La racionalidad en otros, en fin, sólo se reconoce por el síntoma de la autolimitación de la presión que ejercen sobre nosotros. Mas la renuncia en alguna medida a la presión frente al otro sólo tiene sentido por el reconocimiento en él de un derecho. Es forzoso que dos sujetos humanos realicen esta estructura compleja de forma simultánea en una relación recíproca. «Ninguno puede reconocer a otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no actúan así los dos recíprocamente.» [74] Toda la teoría del derecho reposa sobre esta idea. Por eso la primera manifestación del derecho, el momento propiamente constitutivo del derecho, es la educación para ser hombres. Sin comunidades donde se hubiera encarnado esta idea, la noción de humanidad no tendría vigencia o realidad histórica alguna.

La voluntad de Fichte, sentadas todas estas afirmaciones, le impulsa

---

[72] *G.A.* I,3, 350. «In dieser Unterscheidung durch Gegensaz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als ebenfals eines freien Wesen, gegenseitig bestimmt und bedingt.»

[73] *G.A.* I,3, 350. «Es sezt sonach beide Sphären zugleich, ud nur dadurch ist die geforderte Gegensetzung möglich.»

[74] *G.A.* I,3, 351. «Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegeseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln». Esta estructura de reconocimiento será puesta de manifiesto en los primeros escritos de Hegel de Jena como la posición clave para que una subjetividad se constituya en *Geist*.

a una serie de análisis prolijos que insisten sobre el aspecto de la reciprocidad y la efectividad de la situación de racionalidad estudiada. No se trata de que interioricemos la conciencia de la humanidad del otro, sino de que se actuemos realmente en el mundo sensible, proporcionando al otro la experiencia de mi reconocimiento en tanto que le influyo de una manera peculiar y sutil, limitando mi propia voluntad de dominio. De otra forma se abriría entre ambos la brecha de la separación radical, de la mutua consideración como realidades naturales objeto de dominio y de anulación, la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo.

Pero lo más importante, y lo que diferencia estos procesos de los desplegados en la *Sittenslehre,* es el énfasis sobre la acción efectiva propiamente dicha. Los conceptos no son vehículo de reconocimiento ni de reconciliación entre los hombres. Tampoco la simpatía. Sólo el actuar sobre el otro de una manera racional –autolimitada en su capacidad de presión- *es la demostración de que alguien ha tenido que considerarme necesariamente como ser racional de una manera tan cierta como que él mismo pretende serlo.* Y ese actuar de manera racional, dando entrada a la realidad del reconocimiento del otro en nuestra relación con el mundo sensible externo (incluido el cuerpo del otro), no puede experimentarse sino desde la conciencia de «la moderación de la fuerza mediante el concepto.»[75] Lo que se nos quiere transmitir no es la fuerza, sino el concepto, que reclama de nosotros la interiorización de querer un fin. Por tanto, el lugar del reconocimiento es la hermenéutica de la acción efectiva del otro que apunta a ser acción social. Si cabe hacer tal hermenéutica es por el sencillo hecho de que *para comprender* la acción del otro y sus límites *tengo necesidad de introducir* algún concepto y alguna teleología: la de comunicarme este concepto de fin.[76]

6.–Derecho y Exigencia: la primacía de la Acción. Más importante, sin embargo, parece la reflexión de que esa relación recíproca y educativa tiene que *perpetuarse* desde *la propia exigencia* de que a mí, en todos los casos posibles, se me reconozca como un ser racional. Sin esta exigencia continua no otorgamos sustancialidad a la autoconciencia,

---

[75] *G.A.* I,3, 352. «Nur die Mässigung der Kraft durch Begriff ist untrügliches und ausschliessendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit.»

[76] Cf. el texto de *G.A.* I,3. 437 y sobre todo *Vorlessungen über Moral:* «Diese Aufforderung kann ich nun nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen außer mir zuzuschreiben das mir einen Begriff mittheilen wollte, das mithin eines Begriffs vom Begriff fähig ist; ein solches Wesen ist ein vernünftiges Wesen –ein Ich.» *G.A.* IV,1, 109.

vale decir, no llega a ser autoconciencia del individuo propiamente dicha, la única auténtica y efectiva de manera continua en el mundo sensible. Dicha exigencia es perfectamente consciente de la cláusula de reciprocidad: reconozco problemáticamente otra individualidad mientras no se cumpla esa cláusula de reciprocidad; pero tan pronto se cumple, mi reconocimiento del otro deviene categórico y vinculante. La clave de todo el asunto me parece ésta: el concepto de individuo es un concepto recíproco; la permanencia y la *sustancialidad en el reconocimiento que reclama la noción de individuo* sólo es posible si está apoyada, como contrapartida, por el *hábito* de reconocimiento del otro. Reconocernos a nosotros mismos forma parte de la misma inteligencia y de la misma actitud que reconocer al individuo racional en los demás: como fuerza limitada por el concepto, como influencia y exigencia a la acción libre.

La posición fichteana se levanta contra el romanticismo. No existe el Único salvo como un caos confuso de capricho y cinismo. Ésta me parece una buena consecuencia de la tesis de Fichte. Como un poco más adelante dice explícitamente. «El concepto de individualidad [...] es posible en un ser racional cualquiera en tanto que en puesto completamente acabado por un otro. Nunca es por consiguiente *mío*, sino según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío y suyo, suyo y mío*, un concepto común [*gemeinschaftlicher Begriff*] en el que las dos conciencias se reúnen en una.»[77]

Es de vital importancia comprender que el concepto de individuo describe ya una comunidad. La Doctrina del Derecho demostrará hasta qué punto es así. Lo que sea entonces un individuo, y las consecuencias que se sigan de ello, no se puede decidir libremente por una individualidad, sino por la comunidad de los que poseen el bien de ser individuos recíprocamente reconocidos. El concepto de comunidad de individuos debe elevarse por encima de todo individuo particular, con lo que tenemos otra forma de encarar las conclusiones de los análisis de la moralidad. Los que adquieren el título de individuos están así atados y vinculados el uno al otro por una ley común reconocida y efectiva, *productora de acciones* responsables y libres en la limitación de los efectos de su acción sobre los otros.

En la misma medida en que ese reconocimiento no cristalice en acciones, la estructura de reciprocidad impondrá que el otro se rebaje

[77] *GA*. I.3, 354.

para mí a un mero ser sensible que posee la racionalidad sólo accidentalmente y de manera contingente. Individualidad y racionalidad son elementos de una síntesis que sólo se cimenta en la *acción comunitaria*. Por eso puede decir Fichte que «la reunión completa descrita es posible sólo en las acciones [...]. Las acciones valen aquí en lugar de los conceptos, y no se habla de conceptos en sí, sin acciones, porque de ellos no se puede hablar.»[78] A falta de esta acción real, se producen fisuras entre la comunidad reconocida y entonces la subjetividad, desde una falsa idea de lo que es ser individuo, pretende devenir ilimitada –lo que en Fichte sería síntoma de una individualidad anhelante de perder su propia autoconciencia y, por tanto, en sí misma incapaz de reconocimiento de los demás.

Esta radical negativa a que el reconocimiento recíproco se produzca desde las alturas del concepto y la obligación de que se lleve a cabo por la realidad de la *acción sensible*, fuerza a una consecuencia: el reconocimiento de la racionalidad en otro es siempre algo contingente y condicionado, puesto que tiene que realizarse *siempre de nuevo en cada acción*. En la vida comunitaria, el sujeto siempre se escinde entre la efectividad -complejo de acciones sociales realizadas- y la razón abstracta o meros planes conceptuales que no producen ni otorgan reconocimiento en sí. Si la vida comunitaria sensible fuera la vida eclesial, se produciría ese reconocimiento desde la creencia, sin necesidad de acciones. Pero la vida social consiste en el largo y permanente esfuerzo de reunificar razón y efectividad en nosotros, razón y acción social en el mundo sensible.[79] La sustancialidad de esta vida social la da el tiempo y la historia, no la estructura interna a la creencia moral, en sí mima dotada de una dimensión ajena al tiempo. Por tanto, no vale el reconocimento de los meros conceptos, sino en la acción efectiva en el tiempo. La comunidad de seres racionales sensibles alberga sempre esta dimensión contingente respecto del futuro, de tal manera que todos nuestros planes conceptuales,

---

[78] *G.A.* I,3, 355. «Die ganze beschriebne Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesezte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wir nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriff: und von Begriffe an sich, ohne Handlungen ist nicht die Rede, weil von inhen nicht die Rede seyn kann.»

[79] *G.A.* I,3, 356. El concepto empleado por Fichte no es aquel por el que se suele traducir «efectividad», a saber *Wirklichkeit*, sino *Sinnlichkeit*. Esta síntesis entre sensibilidad y *Vernünftigkeit* es la clave para comprender la exigencia de que la comunidad moral sea transcendida y concretada en un Estado.

nuestros órdenes teleológicos, deben acreditar su sometimiento a la estructura del reconocimiento en cada acción efectiva que regulen.

7.–Fenomenología de la Acción Comunitaria y Teoría del Derecho. Fichte derrocha sutileza en el despliegue de la fenomenología de esas relaciones reales entre los sujetos libres activos, sometidos a las contingencias del tiempo. En principio, la acción de un sujeto sensible que no encarna la racionalidad permite al otro tratarle exclusivamente como un ser sensible. Pero ese tratamiento no es inmediato o mecánico. Para legitimar esa respuesta, el sujeto no reconocido apela a una ley que siempre se supone común: la de reconocimiento recíproco. Cuando el sujeto no reconocido trata al que así le rebaja como si él también fuera un objeto sensible, invoca una ley que valía para los dos. Él hace de juez y exige que el otro reconozca el veredicto que le señala culpable. De ahí, dice Fichte, la superioridad que enorgullece siempre al oprimido cuando se rebela. Pero el supuesto básico es la comunidad de la ley. «La comunidad de la conciencia permanece siempre, le juzgo según el concepto que él mismo tiene que tener.»[80] Sólo esta condición permite la creencia misma en la validez del castigo: al que ha roto la comunidad de reconocimiento recíproco que ya había integrado, se le pide que interiorice la sentencia, que juzgue de la misma manera que el oprimido, que sea su propio juez y que vea en el castigo su dimensión de justicia. Todo derecho, *si ha de ser algo más que un mero código penal*, se basa en el supuesto de la comunidad de conciencia, en la posibilidad de que el hombre también salga de su individualidad y reconozca su propia culpa como si fuera su propio juez. De otra manera, sería imposible encontrar nada vinculante en el *derecho*. Fichte lo expresa así: el derecho sólo vale porque integra un silogismo: lo que vale entre Yo y C vale entre yo y cualquier ser racional con el que entro en relación recíproca.

Una consecuencia más de esa contingencia del reconocimiento recíproco es el carácter siempre amenazado de la libertad. Interesa proponer estas notas porque la teoría del Estado de Fichte no puede entenderse sin esa viva conciencia de los peligros que amenazan la libertad y sin los mecanismos para asegurarla. Esta amenaza perenne queda expresada de una manera viva: «la libertad siempre es puesta en el futuro.»[81]

---

[80] *G.A.* I,3, 356. «Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Anforderung nach, selbst haben muß.»

[81] *G.A.* I,3, pág. 357. «Die Freiheit wird daher immer in die Zukunft [...] des Individuum; sie wird in der Zukunft gesetz, soweit das Individuum selbst in ihr geszt wird.» Esta página de Fichte es excepcionalmente brillante.

También el propio individuo es una realidad de futuro: es la exigencia, para todo el futuro, tanto de mi esfera propia de acción, como de la interiorización de la limitación de esa esfera. El imperativo básico de la interacción es, por tanto, la acción consecuente y coherente con la ley según la cual el individuo es una estructura universal de reconocimiento recíproco.

Pues bien, el Derecho es la objetivación, separada de la voluntad subjetiva, de ese principio de coherencia y consecuencia en la libre relación recíproca de los seres racionales. Así se ha mostrado la necesidad del mismo, vale decir, su racionalidad como institución. La clave de esta deducción es la estructura temporal de la acción sensible y libre que exige que el reconocimiento se asegure en el futuro. La objetivación y la institucionalización del derecho no es otra cosa que el reconocimiento de la necesidad de esta seguridad para el futuro, de esta permanencia en el tiempo de los compromisos de libre trato recíproco que está en la misma raíz de la palabra «Estado». Pero debo insistir en un punto: si el reconocimiento no fuera una estructura contingente de relaciones humanas vertidas en acciones reales, no daríamos un paso más allá de la creencia y la acción moral. Que tengamos que darlo depende de que la finalidad de la acción regulada por el reconocimiento recíproco es siempre una posibilidad de querer en relación con un objeto. Objeto, posibilidad y tiempo futuro, concretan la necesidad de garantías del derecho y centran el juego de las diferencias entre libertad formal y material con las que Fichte traduce filosóficamente el momento hobbesiano de su tesis.

Podríamos decir que el derecho implícitamente vive en el seno de la comunidad de convicción moral. Pero su carácter de querer, vinculado al objeto, y su proyección de futuro exige la transcendencia de la dimensión moral. Tenemos deducida así la necesidad de que el Derecho a ser individuos, que en el fondo también es derecho a ser agentes comunitarios como instrumentos de la razón social, quede garantizado por una estructura coactiva, vale decir, por un Estado que vele por la permanencia futura del reconocimiento y le otorgue sustancialidad.

8.– Otra vez moralidad y derecho. La autocrítica respecto de 1792. Estamos delante de un punto decisivo. Porque la más importante deficiencia de la filosofía práctica del Fichte de 1793 residía en su incapacidad para establecer una genuina relación entre la moralidad y el derecho. Su insistente fijación, en lo que concierne a este punto de la etapa juvenil de su pensamiento, al escrito sobre la Revolución o sobre la

Libertad de Pensar, le fuerza a repetir una y otra vez el problema del derecho en términos de *lex* permisiva, dejándose guiar por un uso del lenguaje natural donde tengo «derecho a esto» significa «puedo o tengo permiso para hacer esto» –que reduce de manera considerable la tensión de su filosofía práctica, aquella que le permite mostrar la racionalidad del derecho. En efecto, lo que hasta ahora hemos venido analizando, conduce de manera necesaria a una noción de derecho como reciprocidad de trato entre los seres racionales sensibles. Desde esa reciprocidad de trato, *derecho* impone tanto una gama de acciones que puedo hacer o que los demás me permiten hacer, como una gama de acciones que no puedo hacer o que no debo hacer porque me privarían del reconocimiento social de ser racional. Mandato y obligación son tan internos al derecho como el permiso. Dentro de nuestra relación con la ley del derecho podemos pensarnos teniendo permiso para algo racional en relación con la posibilidad de nuestro querer y nuestro representar. Sin embargo, limitar el análisis a esta dimensión permisiva supone que el derecho es una determinación práctica que nos corresponde como individuos aislados, previos a la interacción social y a la necesidad de reconocimiento social de nuestra dimensión individual. Pues obligación y prohibición entran en el derecho justo cuando somos conscientes de su estructura intersubjetiva. Así, la ley permisiva del derecho material se levanta sobre la ley prohibitivo–normativa del derecho natural.

Fichte combate con fuerza su vieja noción monológica del derecho. Desde su teoría de la reciprocidad de reconocimiento, no puede hablarse de derecho como permiso sin derecho como obligación, y por tanto sin relación con el deber frente a una comunidad de individuos que me han dado a mí justamente ese estatus, tanto como ellos lo obtienen de mi justo por eso. La cuestión es que esa reciprocidad de trato surge desde la comunidad de la adscripción de racionalidad. Esa adscripción comunitaria puede ser monológicamente sentida en sí misma como moral. Por tanto, el derecho no es más que la aplicación de la moral bajo la condición en que ésta se desarrolla y vive en individuos racionales sensibles efectivamente activos. Si la moral exige el reconocimiento del valor absoluto de la razón, el derecho no es sino una consecuencia de ella: se trata del reconocimiento del valor absoluto de la razón tal y como vive en el mundo sensible, es decir, encarnado en seres sensibles individuales que necesitan también de una relación con el mundo sensible. «El concepto de derecho se refiere así a lo que se manifiesta en el mundo sensible. Lo

que no tiene causalidad en él, sino que permanece en el interior del espíritu, corresponde a otro juez, al juez de la moral.»[82]

Frente a la actitud devaluada del Mundo Sensible en 1.793, fruto de su escisión radical respecto del Mundo Inteligible, ahora se alza una visión más positiva, fundada en el hecho de que lo sensible queda salvado como Herramienta de la Razón. Desde ahí se altera, por una parte, la cuestión de los derechos inalienables del escrito sobre la libertad de pensar: puesto que éstos corresponden al despliegue de la subjetividad humana y a la salvación de la misma al margen de toda relación con el mundo sensible, ya no se pueden considerar como derechos, sino como deberes morales de la racionalidad. Son, como dice la página *G.A.* I,3,360, acciones internas de las que cada uno debe responder ante el tribunal de la moral, puesto que se siguen del reconocimiento de que somos seres morales. Pero, por otra parte, se comprende que emerja un pensamiento más positivo del Estado como ámbito del derecho, puesto que su comunidad encarna en el mundo sensible a la comunidad eclesial–moral de seres racionales.

9.–La renovación de un mismo tema: el Yo total. Con ello podemos comprender cómo los mismos temas de la reflexión fichteana se van modulando desde las nuevas perspectivas, generalmente determinadas por la propia exigencia de coherencia del autor. Así, la recepción de los escritos de Revolución, tanto como la propia inmadurez de su autor, exigía de Fichte una revisión profunda de sus tópicos. La consecuencia más importante de esta revisión consiste en el abandono de las implicaciones individualistas de la conciencia moral, sobre todo de sus exigencias revolucionarias, cuando esta conciencia moral se canaliza en el mundo sensible mediante la teoría del Derecho. Esta conciencia moral, cuya

---

[82] *G.A.* I,3, 360. «Der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern in Innern des Gemüths verbleibt, gehört vor einen andern Richterstuhl, den der Moral. Es ist daher nichtig von einem Rechte auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, u.s.f. zu reden. Es gibt zu diesen innern Handlungen ein Vermögen, und über sie Pflichtem, aber keine Rechte.» Ésta es la más seria autocrítica que dirige Fichte a sus trabajos apologéticos de la Revolución Francesa. Pues la tesis central de aquel opúsculo residía en que había ciertos deberes que tenían también el status de ser derechos inalienables, y que por lo tanto debían imponerse frente y más allá de todos los derechos alienables, coincidentes con el ámbito del Estado. Ahora, esos derechos inalienables son únicamente reconocidos como deberes, y por tanto no pueden generar un deber de romper el Estado que en sí mismo es condición de posibilidad de su cumplimiento en el mundo sensible.

clara noticia se entrega a la subjetividad mediante la convicción, ahora integra una dimensión de vida en común no sólo en el sentido de participar de una comunidad simbólica espiritual, sino también en el sentido de exigir racionalmente una ordenación institucional de la que en modo alguno puedo excluirme unilateralmente.

Pero debemos insistir: se trata del abandono de la interpretación individualista de esa teoría de la conciencia moral, en modo alguno de un cambio de planteamientos respecto de esa misma conciencia. Es una vez más el individuo, en su centro radical y autónomo de conciencia, el juez último de todos sus actos. En la íntima convicción sigue existiendo el punto focal de todas sus fibras, de todo su querer, de todo su existir. Sólo de acuerdo con esa mejor convicción puede ser radicalmente uno, obtener la fuerza de la certeza. Que en el hombre, en cada hombre, existe una fuerza superior a cualquier autoridad exterior, todas estas ideas no se ponen en duda, e inmediatamente se manifestarán con toda su fuerza, con motivo de la teoría del Éforato y de su reconocimiento nacional, así como en la polémica sobre el Ateísmo. Al límite del argumento, el hombre también se salva como ser moral en las profundidades luminosas o tenebrosas de su conciencia. Pero ahora lo que se dice es que no puede *vivir* su destino moral en el tiempo de manera aislada. La capacidad de juicio y de certeza procede de él, pero sólo como punto último y constitutivo de su rasgo de individuo, el cual le ha sido otorgado no desde sí mismo, sino desde los dimensiones sociales y comunitarias, tanto morales–eclesiales, como jurídico–estatales. Por lo tanto, Fichte nos propone que el hombre que se rebela contra el Estado en sus escritos de 1793 no es un punto de partida, sino un punto de llegada de mediaciones sociales a las que debe consecuentemente atender. Este hombre no puede atentar contra sus propios elementos constitutivos mediante aquel individualismo quasi–ananárquico y pre–stirneriano de su primeras posiciones.

El problema del hombre total se mantiene, pero cambia desde esta perspectiva. Afincarse en la certeza de la convicción es siempre el único procedimiento para que el hombre elimine todas sus contradicciones y se reconcilie consigo mismo. Pero ahora no basta con ello. Pues para poseer una convicción acreditada es preciso ordenar las mediaciones sociales correspondientes. El hombre no puede ser total si no existe comunidad eclesial ni comunidad estatal. Y por lo tanto no puede buscar su totalidad en el cielo o en el infierno de su mera existencia interior, sino desplegar su conducta en el seno de sus dimensiones sociales, jurí-

dicas y simbólicas, para conformar aquella interioridad de manera racional. Sólo cuando aquellas dimensiones comunitarias sean una totalidad él individuo podrá ser una totalidad.

Pero esto significa otro cambio de perspectiva, presente en los escritos de 1793, aunque sin elevarse a coherencia teórica. Y es que esta necesidad de mediación social se debe a que la razón sólo existe en individuos sensibles. Por tanto, ser hombre entero ahora significa dominar y penetrar desde la razón todas las dimensiones de la efectividad sensible, tanto nuestro propio cuerpo como la naturaleza entera, lo cual sólo es posible en un orden social interno y externo, moral y político. Éste es ahora el yo completo del hombre: la parte de un todo social. En modo alguno se puede entregar la dimensión sen ible a la contigencia de los caprichos de la conciencia individual, pues eso significaría bloquear la vida del destino moral sobre la tierra. Es una moral intramundana la que propone nos Fichte aquí, que jamás puede permitirse el regreso a la moral espiritualista de la primera época. Y sin embargo, sólo estas nuevas posiciones eran coherentes con la voluntad de cultura, de acción y de regeneración de la época que Fichte siente más vivamente que ningún contemporáneo. Los escritos de Revolución, en su descarnada inmediatez, dicen menos de lo que Fichte era. Y justo por eso perseguirán a su autor, falseando la recepción de su filosofía por los contemporáneos y exigiéndole un proceso de autorreflexión capaz de revelar con rigor su auténtico pensamiento.

10.–*Renovación del argumento:El criterio de lo racional en lo sensible. El cuerpo humano.* Hasta tal punto el derecho viene implicado en la dimensión de la racionalidad tal y como se manifiesta en el mundo sensible, que la posibilidad de aplicación del concepto de derecho como reciprocidad de trato de los seres racionales entre sí viene condicionado por el razonamiento que permite presentar *los criterios de la razón en el mundo sensible.* Hemos dicho que la razón sólo se manifiesta en el mundo sensible como individuo. Por lo tanto, la condición de su aplicación depende de que exista una definición de individuo racional tal que por sí mismo ya imponga las relaciones de derecho como debidas a él. Esto supone que los rasgos que sugieren en un individuo la relación de derecho no pueden seguirse de ningún rasgo material o concreto de su individualidad, sino de alguna característica universal que pueda aspirar a ser señal inequívoca de lo racional en él. Sólo el reconocimiento de esta característica permite una relación de derecho que no atente jamás

contra la razón. Así se logrará que ninguna energía racional deje de ser utilizada como herramienta para el despliegue de la razón.

Pues bien, Fichte va a concluir: la razón sólo se presenta en cierto tipo de cuerpo.[83] La tesis central queda así: En cuanto que reconocemos un tipo de cuerpos, *si reconocemos la razón como valor absoluto*, tenemos que entrar con ellos en una relación debida de derecho. Esto dará ulteriores argumentos para la noción ideal de Iglesia y concretará la interpretación de su contenido simbólico como conjunto de presupuestos capaces de garantizar el entendimiento comunicativo entre todos los hombres, potencialmente universal.

Un cuerpo es ante todo una posibilidad limitada de acción sobre el mundo sensible sometida a un querer; por tanto una esfera limitada de libertad.[84] Desde esta primera descripción podemos concluir que la corporeidad –con su finitud– es una condición trascendental del derecho:

---

[83] Cuarto Teorema, *G.A.* I,3, 361. «Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.» Para la problemática del cuerpo, desde una perspectiva transcendental, debe sobre todo analizarse la *nova methodo*, donde existen pasajes extraordinariamente bellos sobre el particular. Por ejemplo éste: «Una materia que expresa el querer, la fuerza orginaria misma como materia en el espacio, es nuestro cuerpo en cuanto que es herramienta. Es la representación permanente de nuestro querer en el mundo material [...] El concepto empírico más profundo de cuerpo es: lo que está a disposición del mero arbitrio, lo que necesito para querer. [...] El concepto transcendental de cuerpo es: nuestro querer originario mismo considerado en la forma de la intuición externa.» Traigo a mención este texto, *G.A.* IV, 2, 155-6, porque nos introduce en una terminología fundamental para nuestra temática: sólo porque el cuerpo es una herramienta de nuestro querer, el hombre entero puede ser una herramienta de la comunidad moral que determina el concepto general de racionalidad incorporado al Yo puro. Sólo por esta mediación sintética la soberanía de la dominación racional se abre paso en el mundo sensible.

[84] *G.A.* I,3, 361. Esta teoría se sigue de las expuestas en la *nova methodo* con claridad. Lo que se quiere deducir es que una racionalidad sólo puede reconocerse si posee una esfera de acción limitada. Esto es, que el Yo originario sólo puede llegar a autoconsciencia si se limita el ámbito infinito de acciones. «Das Subjekt schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt durch dieselbe sich [...]. Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich, oder eine Person.» Por tanto, el Yo puro sólo llega a ser consciente en una Persona como esfera limitada de acciones. Pues bien, la objetivación de esta esfera de acciones, y no de otra, es su cuerpo. «Der abgeleitete materielle Körper ist gesetz als *Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person*; und nichts weiter. Darin allein besteht sein Wesen.» *G.A.* I,3, 363. Por tanto, sólo mediante la intuición externa de un cuerpo y la intuición interna de un querer se llega a la autoconciencia del Yo originario y, por tanto, sólo al modo de la finitud. Por eso las dimensiones de lo sensible ya no son meras adherencias de la subjetividad racional, sino constitutivas de su historia de autoconciencia.

éste exige un reconocimiento recíproco de la dimensión racional de la individualidad, y la reciprocidad sólo se hace posible por la limitación de los fines de la acción de cada individuo. Pero en el cuerpo ya se han limitado desde siempre las posibilidades de la acción, se ha cerrado la esfera de la libertad, y sólo por eso se posibilita la existencia de otros cuerpos, de otras esferas de la libertad, de otros representantes de la razón. El cuerpo finito impone la pluralidad de individuos y, por tanto, condiciona la posibilidad del derecho. Un espíritu puro que habitara el mundo de los cuerpos podría naturalmente usar todos los cuerpos como sus instrumentos sin reconocerles derechos, puesto que haría ilusa la base misma de la existencia de los cuerpos organizados, la referencia a sí de sus funciones. Como dice Fichte, «ella es la persona que elige exclusivamente en esta esfera, y no otra persona posible [und keine mögliche andere Person] que elegiría en otra esfera; así, ningún otro es ella misma [so ist keine andere sie selbst], esto es, ningún otro puede elegir en esta esfera sólo a ella asignada. Esto constituye su carácter individual [individuelle Charakter]: por esta determinación ella es el que es, éste o aquél, que se llama de esta o de aquella manera.»[85] Un espíritu puro privaría de la autonomía y de la autorreferencialidad a los cuerpos en cuestión, salvaría la oposición de las acciones y de las esferas libres de los diferentes cuerpos, y haría imposible la misma noción de individualidad porque reduciría todos los cuerpos a órganos de la teleología exterior propia de ese espíritu.

El cuerpo en tanto esfera limitada de acciones libres está penetrado por un fin que sólo adquiere significado en relación consigo mismo. Fichte dice que está atravesado por un querer[86] individual al que le resulta extraño y contingente todo otro querer o todo otro cuerpo. «Cada «unidad de querer» es completamente independiente y contingente para

[85] *GA*. I,3, 361.

[86] *GA*. I,3, 363. «Aber der beschriebene Körper soll ihre freien Handlungen enthalten; in ihm also müßte sie auf die berschriebene Weise Ursache seyn. Unmittelbar durch ihren Willen, onhe irgend ein anderes Mittel, müßte sie in ihm das gewollte hervobringen; wie sie etwas wollte, müßte es in ihm geschehen.» Un texto paralelo, aunque más desarrollado se puede encontrar en *nova methodo*, *GA*. IV,2, 255-256. Que estás páginas estén escritas para otorgar el fundamento del pensamiento del derecho en tanto dimensión inevitable de la historia de la autoconciencia, resultará evidente en lo que sigue: Fichte pretende deducir el cuerpo articulo, que tanta importancia tendrá en la cuestión del Derecho Natural. El propio Fichte recuerda que ciertos resultados de la Doctrina de la ciencia no pueden darse por supuestos, por lo que se impone un pequeño resumen de los mimos. Cf. *GA*. I,3, pág. 362.

la otra»[87]. Pero para sí misma, cada unidad de querer es objetivada en esa esfera de acciones que se llama cuerpo, sin ninguna otra mediación: «Inmediatamente por su voluntad, sin ningún otro medio, tendría que producir en él lo querido; tan pronto ella quiera algo, tiene que suceder en él»[88]. Este plegamiento radical del cuerpo al querer, hasta ser su expresión objetiva, es una base fundamental para la tesis de Fichte, como veremos.

Pero el proceder de Fichte es mucho más complejo y circular. A cada nivel de consecuencias se aplican los resultados de los niveles anteriores. Así, antes llegamos a la tesis de que un individo no puede pensarse sin una reciprocidad de individuos. Si ahora tenemos que esa individualidad cristaliza en el concepto de cuerpo, tenemos que concluir que un cuerpo no puede conocerse sin un trato con otros cuerpos. El Quinto teorema de la *Naturrechtslehre* dice: «La persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de él y sin determinarlo ulteriormente de este modo.»[89]

11.– Las condiciones para adscribirse un cuerpo: Antropología filosófica. Repárese en que no se dice que no pueda existir un cuerpo, o que no puedan existir individuos. Hablamos de individuos racionales, esto es, que tienen conciencia de sí. Fichte habla consecuentemente de «no poder *adscribirse*» un cuerpo. Para que se llegue a tener conciencia del propio cuerpo, sin embargo, ese influjo recíproco de los cuerpos debe poseer algunas condiciones. Todo influjo pensable sobre el cuerpo debe ser una supresión de la actividad libre, una incidencia en su cuerpo producida por un querer ajeno. Se suprime así una actividad que le corresponde expresar a él como individuo.[90]

---

[87] *G.A.* I,3, 362.

[88] *G.A.* I,3, 363.

[89] *G.A.* I,3, 365. «Die Person kann sich keinen Leib zuschrieben, onhe ihn zu setzen, als stehend unter dem Einfluße einer Person außer ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.»

[90] *G.A.* I,3, 365. «Es ist auf ein Vernunftwesen gewirkt; heißt, gleichfals nach den oben geführten Beweisen, so viel: seine freie Thätigkeit ist zum Theil, und in einer gewissen Rücksicht aufgehoben. Erst durch diese Aufhebung wird für die Intelligenz ein Objekt, und sie schließt auf etwas, das nicht durch sie da ist.» Una vez más, la tesis general de la especulación acaba transformándose en los contextos del derecho natural. Pues en la especulación se hacía ver la necesidad de que existiera un no–Yo que sirviera de obstáculo al Yo. Ahora se defiende una determinación de esta tesis: que el obstáculo siempre es otro querer. Desde el derecho natural lo objetos aparecen dotados de voluntad, y esto ya significa que aparecen siempre como herramientas de un querer, vale decir, como propiedades. Por eso el reconocimiento del objeto lleva aquí al reconocimiento de otro ser racional.

No olvidemos, sin embargo, que esa inhibición o represión tiene que conducir a la adscripción del propio cuerpo como condición de la autoconciencia individual, a fin de que así surja la conciencia del derecho. Por tanto, de alguna manera, a la persona tiene que acabar interiorizando la represión, «debe referir sí la influencia realizada» desde otro cuerpo.[91] Para ello debe al menos pensar como posible desde sí –en *ego*– la acción que otro le impone –desde *alter*–, a fin de poderla pensar como suprimida. Si *ego* no tuviera el concepto de esa posibilidad de acción a la mano, no tendría conciencia de esa acción reprimida. «Así, esta misma actividad determinada de la persona tiene que ser *suprimida* y *no suprimida*, si ha de ser posible una conciencia.»[92] La pregunta es cómo debemos comprender todo esto.

Fichte inicia aquí lo que podemos llamar una Antropología metafísica que tiene como finalidad pensar la posibilidad de una comunicación entre seres dotados de cuerpos. Se trata, por tanto, de una Metafísica de la Intercomunicación. En la influencia recíproca entre los cuerpos, por la que surge la autoconciencia de los individuos, es preciso distinguir entre una dimensión superior y una dimensión inferior, correspondiente a la existencia de dos *órganos* igualmente calificados. El órgano inferior, el estrictamente físico, puede ser influido por un cuerpo exterior sin que medie el proceso de comprensión e interiorización de la influencia, esto es, mediante la fuerza física. Este tipo de influencia no permite por sí solo el acceso a la autoconciencia ni a la autoadscripción del cuerpo a un individuo, pues jamás comprende la acción como una de las suyas posibles.

La influencia dirigida al órgano superior sólo, [lo que podríamos llamar el órgano de comprensión] no puede ser radicalmente coactiva porque, para efectuarse, debe permitir que se piense y comprenda como posible la acción contraria a la exigida. Si este órgano superior –radicalmente libre y soberano, en cuanto abierto a las posibilidades hermenéuticas– interviene en el sentido exigido y determina el órgano inferior, lo hará porque ha comprendido, reproducido, interiorizado y

---

[91] *G.A.* I,3, 366. «Aber die Person soll die geschehene Einwirkung auf sich beziehen; sie soll die für den Augenblick aufgehobene Thätigkeit setzen, als eine ihrer möglichen Thätigkeiten überhaupt, als enthalten in der Sphäre der Äusserungen ihrer Freiheit.»

[92] *G.A.* I,3, 366. «Es muß sonach dieselbe bestimmte Thätigkeit der person zugleich, in demselben ungetheilten Momente, *aufgehoben seyn, und auch nicht aufgehoben seyn*, wenn ein Bewußtsein möglich seyn soll.»

querido la influencia externa en un acto de libertad y soberanía. Entonces, el proceso de mediación sí le permitirá tomar conciencia de su dominio sobre las acciones del órgano inferior, y por ende, del carácter moldeable de su cuerpo, condición para la autoadscripción de ese cuerpo a su querer individual. El órgano superior es así el receptor de la influencia externa –si la interacción ha de ser educativa y origen de conciencia de individualidad y derecho, y ha de actuar como un filtro que impida decir que los movimientos del órgano inferior se deben a la influencia mecánica externa. En tanto que capacidad de comprender y reproducir en nosotros y por nosotros mismos las influencias externas, el órgano superior es una condición de toda educación y de formación, pero también de diversificación y de reinterpretación de las exigencias externas.[93]

La condición para que la influencia llegue al órgano superior es sin duda que la acción, reprimida en la práctica por el sujeto emisor, quede representada y enquistada en algún soporte, de tal modo que la acción *solicitada* por el emisor pueda ser comprendida e interiorizada por el receptor sin que le venga coactivamente impuesta. Si esta acción solicitada se realiza por el receptor, sólo se debe a la influencia del órgano superior del mismo sujeto receptor sobre su órgano inferior. Condición para todo ello es la existencia de la reflexión. Pero si la reflexión, que comprende y reproduce la influencia de emisor enquistada en su soporte, es la condición de que exista esa misma influencia educadora y formadora, ella misma, como tal reflexión, no puede ser a su vez una acción obtenida desde la influencia externa. Esa actividad reflexiva siempre emana de la espontaneidad y la soberanía del sujeto, de la libertad en sentido formal que hemos venido mencionando.

Reparar en ello significa reconocer que todo lo que orienta en nues-

---

[93]Cf. *G.A.* I,3, 367-8. El texto es muy largo y complejo. Pero podemos seleccionar los presentes párrafos que traduzco: «A la percepción de la influencias aquí exigida pertenece lo siguiente: la persona tiene que someterse a la influencia [*muß der Einwirkung stille halten*], entregarse a ella, no tiene que suprimir la modificación producida en su órgano. [...] Además, ella tiene que reproducir internamente y con libertad [*innerlich mit Freiheit nachbilden*] la modificación producida en su órgano. Se ha dicho ya que resulta suprimida una cierta manifestación posible de su libertad. Pero esto no significa en modo alguno que se haya hecho imposible en general la actividad según una dirección cualquiera y para cierto fin, sino sólo que algo que ella podría producir, está producido en ella, pero que tiene que atribuirlo no a su propia actividad causal [*Wirsamkeit*], sino a la actividad causal de un ser externo a ella.»

tra conducta hacia la autoconciencia de nuestra individualidad depende de nuestra libertad y que, además, la reflexión es la mediadora universal de la educación. Que dependa de nosotros, no dice sino que toda educación es algo que, finalmente, debemos adscribirnos a nosotros mismos y, en este sentido, inevitablemente produce la autoconciencia de la individualidad. Como en Lessing, la educación no puede sino entregarnos lo que nosotros mismos estamos en condiciones de obtener. Fichte mantiene que el cuerpo humano, en tanto que dispone de estos dos órganos y vive esta plenitud de momentos, es un Sentido. Nosotros podemos concluir que el cuerpo humano es la base para la obtención de autoconciencia porque es un *Sentido*.[94] Y Fichte añade:

«La persona permanece en esta clase de influencia completa y enteramente libre. Lo producido en ella por una causa externa [Das, von einer Ursache ausser ihr, in ihr hervorgebrachte], puede también suprimirlo y ella pone expresamente que puede suprimirlo de inmediato, que entonces la existencia de esta influencia únicamente depende de ella. Además: ella, si debe ser influida, tiene que imitar con libertad [nachahmen] la influencia consumada [die geschehene Einwirkung]: ella realiza así su libertad expresamente aunque sólo sea para poder percibir (Se describe así de paso la absoluta libertad de la reflexión, que ya ha sido determinada exhaustivamente).

«Mediante esto, el cuerpo articulado de la persona se determina ulteriormente, como fue exigido. También es puesto como sentido, y para que se pueda poner así, se le atribuye un órgano superior y uno inferior [ein höheres und niederes Organ], de los que sólo el último, mediante el cual entra en relación con los objetos y los seres racionales ajenos a él, puede estar bajo un influjo extraño. El superior nunca.»[95]

12.– Metafísica de Comunicación y Lenguaje. La metafísica de la comunicación se despliega afirmando la existencia de una materia sutil, sustancia del órgano superior, que sólo puede modificarse en virtud de

---

[94] *G.A.* I,3, 368. «Inwiefern das Verhältniß ist, wie das beschriebene, so ist der artikulirte Leib des Menschen Sinn.» Para este concepto de *Sinn* justo en este contexto cf. el trabajo de Johannes Heinrichs, «Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von traszendentalphilosophischen und dialogischen Denken in einer "transzendentalen Dialogik"», en *Theologie und Philosophie*, 45, (1970) 161-191.

[95] *G.A.* I,3, 368, cf. también *G.A.* I,3, 373, donde se determina el ógano superior como aquél que sólo puede ser influido por la libertad de la persona. Pero más importante aún es que el órgano inferior siempre está al servicio de la voluntad del órgano superior y por ese puede servir de herramienta. Tenemos así el fundamento del *Leib als Werkzeug*.

mi libertad y voluntad: si yo no quiero, la influencia se bloquea sin efectos sobre mi órgano inferior.[96]. La vieja tradición de la diferencia alma-cuerpo se reintroduce aquí, sólo que ahora como dos dimensiones del cuerpo en tanto objetivación de la racionalidad sensible y sentido. El supuesto de que en el sujeto existe esta doble dimensión es básico para el hecho de que influyamos a los demás por medio del lenguaje y no por medio de la violencia pura y brutal. Pero también para reivindicar que toda la posibilidad comunicativa del lenguaje reposa sobre la buena voluntad, como indicó ya antes Hamann. El nivel metafísico de la reflexión de Fichte entra en juego cuando se evita que el lenguaje vocal, el habla, sea mencionado como esa capacidad del cuerpo que siempre exige la reflexión, la posibilidad de adscripción de un acto de libertad y de mediación de las influencias externas según el sentido comprendido. Para Fichte el sentido queda constituido por la acciones del cuerpo entero y no por la capacidad específica de hablar. La ventaja del planteamiento fichteano reside en que el sentido no es una operación limitada de una parte del cuerpo, sino expresión total del propio cuerpo como organismo. Si antes vimos que en el fondo había una hermenéutica latente en Fichte, como base de la exhortación –Aufforderung–, ahora comprendemos que se trata de una hermenéutica del cuerpo como raíz del sentido. La puesta en común de esta clave lingüística con la clave organicista de Fichte nos daría la tesis de que toda expresión corporal ya es de naturaleza lingüística, posee intencionalidad y sentido, y toda expresión lingüística tiene que vehicularse mediante acciones del propio cuerpo.

Fichte inaugura ese giro contemporáneo que concentra la influencia educativa en el sentido que porta el lenguaje del cuerpo, que repara en que la adscripción del cuerpo y de la individualidad depende de la competencia para asumir el sentido del lenguaje propuesto por Alter. El que interioriza la influencia no sólo la comprende y puede explicarla lingüísticamente, sino que realiza en el cuerpo y con el cuerpo el sentido que aquélla contiene enquistada. El supuesto de limitar nuestra influencia, y

[96] *G.A.* I,3, 372. «Die subtilere Materie ist also für mich modifikabel, durch den bloßen Willen.» Este órgano superior es expresión genuina del querer y, en este sentido, puede dominar sobre el órgano inferior y bloquear sus influencias sobre sí, a pesar de que estas influencias puedan venir impuestas desde la necesidad mecánica, «denn es ist ausdrücklich gesagt worden, daß ich eine solche Bewegung des nierdern Organs zurückhalten müsse, um die im höhern hervorgebrachte Bestimmung nicht zu zerstören.»

actuar como seres racionales, implica suponer en el otro ese poder reflexivo del lenguaje, ese giro señalado hoy en la filosofía, que olvida con demasiada frecuencia el hecho de que toda adquisición de competencia racional, y por tanto lingüística, tiene que pasar por una competencia respecto de nuestro propio cuerpo como sentido orgánico. Naturalmente debemos tener en cuenta, como un elemento filosófico imprescindible para descubrir el sentido de la evolución de Fichte, que toda su tesis acerca de la intercomunicación permite y obliga a una traducción en términos de filosofía del lenguaje. Su filosofía es una Antropología metafísica desde el momento en que su continua apelación a la interacción no queda mediada por una igualmente continua apelación al lenguaje, sino a su fundamento, al *Sinn* originario del ser racional[97]. Pero justo al identificar este lugar sistemático, estamos en condiciones de comprender que la apelación al lenguaje, que devendrá motivo central en su pensamiento, ya estaba exigida por el despliegue de su propia filosofía[98].

---

[97] Renuat ha señalado la continuidad de estas tesis respecto de las *Vorlesungen* sobre el Destino del sabio, de 1794, y ha reconocido que toda esta problemática «ouvrait à Fichte le champ d'une réflexion sur le langage: c'est dans une telle perspective qu'il faut en effet replacer l'essi publié en 1795, *De la faculté linguistique et de l'origine du langage*, qui s'efforce d'intégrer l'exigence de communication dans la nature même de la rationalité et de démontrer que l'«action réciproque par signes» est «condition de l'humanité». (*op.cit.* pág. 181). Renaut cita unas formula que aparece en las *Vorlesungen über Platner* (*G.A.* II, 4, 159) y el propio ensayo de Fichte sobre el Lenguaje.

[98] La filosofía del lenguaje de Fichte tuvo una importante influencia en un autor tan intersante como Bernhardi, por no decir en Wilhelm von Humboldt. cf. el interesante ensayo de Kurt Müller-Vollmer, «Fichte und die romantische Sprachteorie» en *Der transzendentalte Gedanke*, pág. 442-459. Es curioso ante todo que Bernhardi se enfrente al problema del lenguaje desde una perspectiva organicista, como la defendida por Fichte aquí. En una pasaje de A.W. Schlegel, donde se reseña para la revista *Europa* la obra *Sprachlehre* de A.F. Bernhardi (Berlin, 1801), citado por Müller-Vollmer, se dice que el autor deduce legalmente el edificio del lenguaje desde un Organismo de la constitución del espíritu humano demostrado en una ciencia superior, que se vincula al idealismo. (*op.cit*, pág. 447). En otro pasaje, citado por el Müller-Vollmer, se habla del origen del lenguaje en una disposición intelectual del hombre «durch die Berührung der sinnlichen Welt in Wirksamkeit gesetzt, die Organe bestimmen und wie so aus der Möglichkeit der Sprache [...] Notwendigkeit und Wirklichkeit als ein Produkt der einen menschlichen Kraft enntsteht» (*op.cit*, pág. 447). Los pasajes subrayados por mí muestra claramente que estamos en el mismo ámbito de problemas que los tratados por el Derecho Natural en la teoría de la comunicación educativa. Ulteriormente se relacionan con el problema de la articulación del cuerpo, que se objetivaría en la articulación del lenguaje. Este sería un símbolo perfecto de la articulación del cuerpo y por eso de su sentido. Pero lo más interesante es que

13- Cuerpo y Educación. Salvando esta cuestión, ¿cuál es la clave en todo este proceso de educación, como influencia que permite llegar a la adscripción del cuerpo como algo propio de un individuo? Ante todo, que la influencia se limite al órgano superior, vale decir, al que no puede ser violentado ni influido salvo por la reproducción interna de la influencia; que la influencia no se dirija a una represión física del órgano inferior. Sólo un ser externo que se autolimita en esa voluntad de influir en el otro posee el rasgo decisivo de la razón: porque exige que entre en juego el papel libre y soberano de la reflexión en el otro. Él desea influir sobre el otro; pero deja que sea éste otro quien culmine libremente la obra a la que su influencia tendía. Ese acabamiento, que sólo puede producirse por la libertad, es el perfeccionamiento del otro. Por eso estamos hablando de teoría de la intercomunicación racional como teoría de la educación: «El sujeto tiene que completar por sí mismo la consecución del fin del ser ajeno a él, y éste tendría que haber contado con su realización por el sujeto, si en general debe haber tenido un fin. Hay que tenerlo por un ser racional en tanto que, por este supuesto de la libertad del sujeto, ha *limitado* su propia libertad al modo de la influencia indicada.»[99]

Este proceso supone que la promoción de la razón sólo es posible si la influencia de un sujeto sobre otro se autolimita desde la aceptación de la existencia de un órgano superior en el receptor, de una capacidad de libertad de reflexión y de reproducción de la influencia y de un cumplimiento libre de la eficacia causal sobre el órgano inferior, realmente productor de la acción física. Sólo con ese supuesto la influencia es una interacción educativa encaminada a que el sujeto se adscriba su propio

---

el órgano que finalemnte hay que poner en el origen del lenguaje es la libertad: «Dies Organ, das höchste und eigentlich vernehmende und schaffende, ist die Freiheit, die Vernunft. Ihr Charakter ist Tätigkeit.» (*op.cit.* pág. 448). Me interesa citar por extenso este trabajo y estos textos para mostrar que la hermenéutica del cuerpo desemboca de forma natural y sencilla en una teoría del lenguaje. Si Bernhardi lo llevo a cabo en 5 años, resulta fácil pensar que el propio Fichte lo hiciera desde una reflexión continuada sobre su propia obra.

[99] *G.A.* I.3. 369. «Das Subjekt also muß durch sich selbst die Erreichung des Zwecks des Wesens ausser ihm vollenden, und dieses müßte sonach auf diese Vollendung durch das Subjekt gerechnet haben, wenn es überall einen Zweck gehabt haben soll. Es ist demnach für ein vernünftiges Wesen zu halten, inwiefern es durch diese Voraussetzung der Freiheit des Subjekts seine eigne Freiheit auf die Weise der gegebenen Einwirkung *beschränkt* hat.»

cuerpo como esfera de acciones significativas que están siempre a la mano de su querer. En este proceso, el emisor acredita su racionalidad al limitar su capacidad coactiva y, de esta forma, permite que emerja la racionalidad del receptor. Por su parte, éste reconoce retrospectivamente la racionalidad del emisor en tanto que comprende que su propia autoconciencia ha surgido por la limitación inicial de la capacidad coactiva llevada a cabo por el emisor. El reconocimiento se hace recíproco en la misma acción.

Ahora bien, la mera influencia sobre el órgano superior es una autolimitación del ser que realiza la influencia. *Alter* se niega a considerar el ser que tiene en frente como una mera cosa física, influenciable por la fuerza. Sólo esta autolimitación de Ego promociona la razón, *porque se regula ya desde el supuesto de que alter* la posee, si bien sea potencialmente. En este tipo de interacción educativa, depende siempre de mi libertad reparar o no en la influencia del otro, consumarla o no. La reflexión aquí es un mediador necesario para la consumación de la influencia. Una acción de *alter* que no se autolimita en este sentido, produce en *ego* una influencia tal que, «si de hecho reflexionara, tendría que hacerlo necesariamente sobre la influencia [ya] consumada.»[100] *Ego* no se ha autolimitado sino que ha sido limitado. No puede adscribirse la acción de su cuerpo, y por tanto no se ha elevado a conciencia de una esfera de acción posible. Vale decir: no ha tomado posesión de su cuerpo, no es suyo, no lo tiene. Pero si *alter* limita su influencia dejanto libre mi reflexión para consumarla, si introduce en su conducta el supuesto de que soy un ser racional, *me crea como ser racional al suponer que lo soy.*

Por lo demás, el hecho de que alguien actúe interiorizando ese supuesto, condicionando por él la forma de llegar a tener influencia sobre los demás, es el único criterio para que se pueda decir de él que es un ser racional, el único rasgo para que se pueda decir que esa acción es producida por un ser racional.[101] Tenemos de nuevo la reciprocidad

---

[100] *G.A.* I.3. 370. «wenn ich überhaupt nur reflektirete, ich notwending auf die geschehene Einwirkung reflektiren müßte.»

[101] *G.A.* I.3. pag.,371. «Hätte er mich für bloße Materie gehalten, und er hätte auf mich einwirken wollen, so würde er *so* auf mich eingewirkt haben, gleicher Weise wie ich auf alles, was ich für bloße Materie halte, einwirke. Er hat nicht so gewirkt, mithin nicht den Begriff der bloßen Materie von mir gehabt, sondern den eines vernünftigen Wesens, und durch diesen sein Vermögen beschränkt; und erst jezt ist der Schluß vollkommen gerechfertigt, und nothwendig: die Ursache der oben beschriebenen Einwirkung auf mich ist keine andere, als ein vernünftiges Wesen.»

de trato: actuar como ser racional supone proyectar ese *status* en otro; reconocerse a sí mismo ser racional implica reconocer que otros han autolimitado su acción racionalmente y son, por tanto, seres racionales. En todo caso, en este nivel del sistema de Fichte, el que juega en el mundo sensible, jamás se tiene un acceso intuitivo y monológico al estatuto de «Ego». El paso de la interacción libre y autolimitada es necesario aquí para la autoconciencia.

14.–La forma del cuerpo como criterio universal de derecho. Concluyamos: «Con esto se establece el criterio de relación recíproca de los seres racionales como tales. Estos operan necesariamente unos con otros bajo el supuesto de que *el objeto de influencia tiene un sentido,* no como si fuera mera cosa que puede modificarse en relación con sus fines mediante la fuerza física.»[102] Si este trato recíproco fuera siempre racional y educativo, nunca se hilvanaría en influencias consumadas, sino sólo apuntadas y dejadas al libre cumplimiento del otro, mediado por la libre comprensión y la interpretación de la acción social. No existiría así ninguna interacción coactiva. Tendríamos una acción recíproca libre, en la que no sería preciso que mediara el derecho. Sería la vida propia de la comunidad como reino de los justos, sólo que en la tierra, como relación cooperativa-educativa, tejida en las relaciones recíprocas de los individuos. Para que el derecho se muestre en su necesidad, sin embargo, se tiene que reconocer que, en todo lo descrito, tratamos con conceptos y *supuestos* que no siempre están vigentes en cualquier relación entre sujetos racionales. En esa interacción en la que se condensa y se conforma la propia racionalidad de los individuos, todos tienen que asumir los mismos conceptos y supuestos para poder intervenir. Estamos ante una serie de trascendentales de la interacción racional universalizable. Pero no ante una previsión acerca de lo que realmente hagan los sujetos que ya han obtenido autoconciencia en el curso entero de su existencia. Podemos decir, en todo caso, para mostrar la coherencia de la evolución del pensamiento de Fichrte, que el Estado surge como dimensión coactiva ante el fracaso de la universalización del comportamiento educativo. Una educación universalizada y consumada, en la teoría, debería acabar con la estructura coactiva del Estado. Éste es el cora-

[102] *GA.* I.3. 371.«Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher, aufgestellt. Sie wirken nothwending unter der Voraussetzung auf einander ein, *daß der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe;* nicht wie auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificieren.»

zón del liberalismo cultural alemán, tan lejano del liberalismo económico y político del mundo anglosajón.

Pero recuérdese que la interacción era el único campo en el que el Yo podía constituirse como individuo y emerger con conciencia de los derechos que posee en tanto ser racional, dotado de un destino moral. Así, sin ir más lejos, desde la interacción exigirá que todos autolimiten su voluntad de influirle en el sentido de operar con él sólo a través del órgano superior (el sentido o el lenguaje). Pero esta autolimitación sólo podrá realizarse si se acepta el supuesto de que el otro es un ser racional que debe alcanzar la autoconciencia del su cuerpo, que debe reflexionar y aplicar su voluntad al dominio de las acciones posibles de su cuerpo, y que asume la mediación educativa como central en su destino moral. Y esto a su vez supone aceptar como fin de la interacción el que ambos puedan decir Yo con autoconciencia de sus implicaciones. Sólo si se acepta estos supuestos transcendentales, la interacción es libre. Todas ellas son «condiciones necesarias de autoconciencia y residen en el concepto de persona»[103]; «son conceptos en los que concuerdan necesariamente todos los seres racionales, previamente a todo encuentro.»[104]

"Previamente a todo encuentro" [onhe alle vorhergegangene Verabredung] es una condición fuerte que apela a una condición trascendental ulterior: interiorizar la voluntad de limitar mi influencia sobre un cuerpo *debe depender de algo universal* a dicho cuerpo, y no de ningún tipo de reacción contingente que ese cuerpo establezca respecto del que le influye. Ese reconocimiento, si ha de ser verdaderamente universal, no puede invocar la respuesta que se obtiene de manera contingente. No se trata de jugar con ese reconocimiento como con una hipótesis, que puede verificarse o no según las reacciones. Esa actitud podría dejar inerme todo proceso de interacción racional al primer fracaso, porque además exigiría la adecuación de la respuesta a una noción de racionalidad material establecida por uno de los sujetos. Si el supuesto de la razón debe ser previo y, con anterioridad a todo encuen-

---

[103] *G.A.* I,3, 374. «Ein solchen Setzen ist nothwendige Bedingung des Selbstbewußtseyns, und liegt daher im Begriffe der Person.»

[104] *G.A.* I,3, 374-5. «Die Begriffe von der bestimmten Artikulation vernünftiger Wesen, und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind notwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem, in *seiner eigenen Persönlichkeit, die gleiche Art der Anschauung* begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden».

tro, debe conceder al otro libertad, *no puede imponer ni operar también con una medida dogmática, evolutivamente unívoca, de lo que sería una reacción racional.* Por lo demás, la influencia tiende a que ese cuerpo pueda llegar a la autoconciencia. Por tanto, el otro no puede desvincularse del supuesto de que tiene enfrente un ser racional por el hecho de que el nivel de autoconciencia producido sea mínimo o nulo: antes bien se trata de conseguirlo. Por tanto, para que el proceso mismo triunfe, el *supuesto de racionalidad en el otro no puede eliminarse nunca.*

Así, el fundamento para mantener ese supuesto tiene que ser permanente e independiente de los resultados de la interacción. Sólo así será universal, previo al encuentro, mantendrá la interacción de manera continua y permitirá la construcción de una especie de permanencia ética. Ese fundamento tiene que estar vigente aún en la situación de que «mi cuerpo tenga que operar, tenga que ser activo sin que yo opere en él.»[105], porque Yo sólo operaré con él cuando haya sido capaz de adscribírmelo, y esto sólo resultará si alguien ya trata a mi cuerpo, todavía sin Yo, con el supuesto de que llegará a ser racional. Por tanto, el fundamento para la atribución de racionalidad, y para la autolimitación de la influencia, es la propia existencia del cuerpo como *mera forma en el espacio.* Sólo su presencia como cuerpo físico en el espacio, poseedor de determinada forma, obliga «a cualquier ser racional a reconocerme como alguien capaz de razón y a tratarme según este supuesto.»[106] Una cierta forma de cuerpo activo ya es condición transcendental de que me traten como Yo, y de que por tanto llegue a serlo. Pero esto significa que

[105] *G.A.* I,3, 376. Lo que Fichte intenta definir de esta manera es la noción de capacidad, en tanto que sólo ella permite referir la razón al propio sujeto, superando la originaria transferencia desde la acción inhibida del otro. «Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Thätigkeit. [...] *Wirken ohne zu wirken* bedeutet ein bloßes Vermögen» (pág. 375). Desde ahí se desprende que si yo tengo que relacionarme con los demás mediante el cuerpo, es mi propio cuerpo la sede de la capacidad, de tal manera que se puede concluir que «Mein Leib müßte also wirken, thätig seyn, ohne daß ich durch ihn wirkte».

[106] *G.A.* I,3, 376. Lo que Fichte ahora desea concluir apunta a que el reconocimiento de la razón se deba a la capacidad de ser racional, a la potencia de ser racional desde la presencia inmediata del cuerpo, y no a la actualidad de serlo. «Er müßte daher durch sein bloßes Daseyn in Raume, und durch seine Gestalt wirken, und zwar so wirken, daß jedes vernünftige Wesen verbunden wäre, mich für ein der Vernunft fähiges anzuerkennen, und nach dieser Voraussetzung zu behandeln». El acento está en el reconocimiento de la capacidad, de la potencia, del poder hacer.

la dejación a priori de una parcela de libertad al cuerpo es condición trascendental de que ese cuerpo puede decir en algún momento «Yo soy». Sólo así existirá un proceso de dominio de su campo de acción y de autoadscripción de los resultados del proceso educativo. Esto es lo que permite que el cuerpo y el querer del niño pueda educarse de tal modo que algún día pueda decir «Yo».

¿Pero qué debe ser el cuerpo para valer por sí mismo como criterio de atribución de racionalidad? La posición de Fichte nos conduce a esta tesis: «Según el presupuesto necesario, este fenómeno debe ser de tal manera que no sea comprensible ni concebible [*daß sie schlechterdings nicht zu verstehen und zu begreiffen ist*] excepto por el supuesto de que yo soy un ser racional, de forma que se podría exigir a este otro que, tan pronto como descubra esta figura [*Gestalt*], tiene que tomarla necesariamente por la representación de un ser racional en el mundo sensible, si él mismo es un ser racional. ¿Cómo es esto posible?»[107] Desde su antropología metafísica, Fichte se vuelve a desplazar ahora hacia la antropología hermenéutica: el cuerpo humano –al poseer necesariamente un Sentido– es tal que exige por sí mismo una comprensión y entendimiento que impone a Alter la consideración de Ego como ser racional sensible. Esta dimensión hermenéutica de la interacción corporal es condición trascendental de una formación de la individualidad.

Entender y comprender vuelven a ser las palabras claves en este asunto, dentro de un campo de influencia de la *Crítica del Juicio* kantiana aquí muy evidente[108]: comprender, la operación encargada al juicio reflexivo, se especializa en descubrir totalidades. La pregunta entonces dice así: ¿Cómo se presenta el cuerpo humano como una totalidad? Fichte contesta: «Yo no he comprendido si aún estoy explicando, si mi opinión aún es un oscilar y, por consiguiente, aún no está asegurada; si

---

[107] *G.A.* I,3, 377.

[108] Para un despliegue de estos argumentos en relación con la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, cf. el §3 del Capítulo «Phénoménologie de la Liberté», Renaut, *op. cit.* pág. 210-221. Este punto es central a su obra porque aquí se consuma realmente el pasaje desde la naturaleza a la libertad a través de la mediación del cuerpo. Pero justamente el cuerpo es el fundamento del derecho y por tanto el fenómeno de la libertad en el mundo sensible propiciada por la propia teleología de la naturaleza. El derecho «requiert l'apparition de la liberté dans la nature; que cette apparition est rendue possible par l'intermédiaire du signe de la liberté que constitue le corps articulé capable d'un libre emouvement indeterminé. D'autre part, cette solution qui, en résolvant un problème hérité de Kant, place la philosophie du droit au centre du système» op. cit. pág. 219.

soy impulsado de unas partes de mi conocimiento a otras.»[109] Por eso, para comprender la hermenéutica del cuerpo, se atiende en primera instancia al hecho de que *el cuerpo es un todo natural organizado*, en el que las partes se relacionan entre sí de una manera recíprocamente condicionada, tanto en lo que concierne a la existencia propia como al conocimiento. Los análisis kantianos del cuerpo como un organismo vivo quedan integrados aquí de una manera original y creativa.[110] Según ello, comprender es siempre entender nuestro cuerpo como totalidad, pero también como expresión global de un querer unitario. Ése es el resultado del proceso educativo, el único que permitirá reconstruir al hombre total.

15.–Cuerpo y Organismo. Y sin embargo, el concepto de organismo es demasiado amplio para atribuir racionalidad al ser que lo cumple. Es preciso encontrar una forma de organización más propia y precisa que ofrezca ese criterio de atribución de racionalidad que buscamos. Esa organización diferencial y específica es la articulación. La forma peculiar de organización que presenta el cuerpo articulado exige una hermenéutica más compleja, capaz de comprender, requerir e integrar el concepto de movimiento libre.[111]

En la exégesis del cuerpo como organismo entran todos los animales. Toda la conducta de su cuerpo es entendida desde el reconoci-

---

[109] Ak, I,3, pág. 377. El texto es muy complejo. Por eso lo propongo en el original: «Ich habe nicht begriffen, wenn ich noch im Erklären bin, wenn mein Dafürhalten noch ein *Schweben*, und also noch nicht befestig ist; wenn ich noch von den Theilen meiner Erkenntniß zu andern Theilen fortgetrieben werde». La traducción de Dafürhalten es literalmente «de mi tener por», pero hace referencia a la consideración en la cual aún no comprendo que una forma es la de un cuerpo humano. Schweben es literalmente flotar, estar indeciso y Fichte lo emplea en la Doctrina de la Ciencia para dar cuenta del estado de la subjetividad respecto de lo determinable en general, como conjunto de posibilidades de acción respecto de la cuales tiene que descubrir en sí el fundamento de determinación y transitar desde lo determinable a lo determinado. cf. *nova methodo*, *G.A.* ,IV, 2, 137-139.

[110] Cf. *G.A.* I,3, 378-9. De hecho Fichte no cita aquí a Kant, pero sí la facultad de juzgar como aquella que debe aprehender una totalidad de partes. La palabra es la misma que la de *Crítica del Juicio* de Kant, esto es, *auffasse*: «Und die Urteilkraft wird daher bei der Betrachtung des einen, wie des andern, von dem Setzen des einen Theils fortgetrieben zu allen, bis sie das Auffasen vollendet hat.» Para ello se tiene que proyectar el carácter del organismo y pensar así ese cuerpo «aus der Organisation als Zweck». Resulta evidente que estamos en la órbita de Kant.

[111] *G.A.* I,3, 379. «Diese Begriff könnte seyn der der bestimmeten freien Bewegung, und insofern wäre der Mensch Tier».

miento de la teleología a la que se orienta la libertad de su cuerpo. La fijación en sus instintos, sin embargo, permite construir una hermenéutica total de su conducta, comprender de manera clara la finalidad de sus movimientos. El hombre, sin embargo, es otra cosa. La carencia de una estructura de instintos evidente, su punto de partida larvado y bloqueado en el ansia, hace imposible tener un concepto fijo desde el que se pueda interpretar la orientación teleológica del movimiento libre de su articulación. Por tanto, la del hombre es una articulación curiosa: la que por ser tan perfecta no puede comprenderse en un concepto determinado. «Ella no tendría que apuntar a un círculo determinado del movimiento arbitrario, como en los animales, sino a todos los movimientos pensables al infinito.»[112] Ahora vemos el origen del ansia: en la absoluta libertad de los movimientos del cuerpo y de su deseo, como Kant reconocía en *Comienzo verosímil de la historia humana*.

Tenemos ante nosotros una articulación que no posee hermenéutica fija, que no integra determinación, sino determinabilidad al infinito. Tenemos una estructura articulada abierta, sin forma, pero que por eso mismo necesita una *Bildung*, una educación, una configuración. La propia estructura corporal exige una interacción dirigida por el supuesto de la racionalidad, condición de toda educación, porque su propio carácter de articulación abierta, determinable e inacabada, exige que se proyecte sobre él una influencia que albergue sólo la predeterminación de una respuesta que, una vez comprendida, debe formarse, cumplirse y decidirse desde el que padece la influencia. Si la influencia racional exigía que el propio cuerpo cumpliera y acabara la influencia, este requisito se hace posible porque el propio cuerpo no permite una respuesta unívoca, instintiva, sino plural. El cuerpo humano requiere una exigencia a la educación y a la forma, porque por sí mismo no la tiene a priori; es refractario a una acción y reacción inmediatas, irreflexivas, no mediadas por la plural posibilidad de actuar. La reflexión, la autonomía, la adscripción del cuerpo a un sujeto, surge de esa misma posibilidad plural de actuar propia de la articulación. Por tanto, la forma articulada se nos manifiesta condición trascendental de todo lo dicho, y en tanto condición trascendental se nos muestra criterio determinante de la adscripción

[112] *G.A.* 1,3, 379. «Seine Artikulation müßte sonach sich überhaupt nicht begreifen lassen, in einem *bestimmtes* Begriffe. Sie müßte nicht hindeuten auf einen *bestimmten Umkreis* der willkührlichen Bewegung, wie bei dem Thier, sondern auf alle denkbaren ins unendliche».

de racionalidad. Como muestra tenemos que reproducir este texto fundamental:

«En resumen, todos los animales están completos y terminados. El hombre sólo está apuntado y esbozado. El observador racional no puede reunir las partes excepto en el concepto de su *semejante*, en el concepto de libertad dado a él por su autoconciencia. El tiene que suponer el concepto de sí mismo para poder pensar algo, que ningún concepto en absoluto le es dado. Ahora bien, él puede explicarlo todo con éste concepto. Cada animal es lo que es: sólo el hombre no es originariamente nada. Lo que deba ser [...] tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras; sólo del hombre retiró la mano y lo entregó precisamente por esto así mismo. La capacidad de formación como tal es el carácter de la humanidad. Por la imposibilidad de atribuir a una figura humana otro concepto que el de sí misma, todo hombre será íntimamente forzado a considerar a los demás como sus semejantes.»[113]

16.–Tienen derecho nuestros semejantes. Dos tesis jalonan este texto: la estructura educable de la articulación humana y la inevitabilidad de que todo cuerpo humano considere a otro como su semejante. Fichte parece vincular ambos conceptos de una manera rígida. Pero la conexión no es obvia. Ensayando un puente, podemos decir que la articulación es libre porque no está interpretada de manera certera desde ningún concepto. Teniendo esto como punto de partida, parece claro que ningún sujeto humano tiene de otro un concepto regulador de sus movimientos, excepto el que él mismo se ha podido dar. Nadie dirige su articulación de una misma manera. Así que, en una interacción entre cuerpos humanos, siempre tiene que haber ya elaboración y comprensión, por mínima que sea, de los fines de la articulación. Sólo de alguien que ya se tiene en algo puede pensarse que entra en interacción. Ahora bien, la apertura infinita de la articulación humana permite que, sea cual sea el concepto que un hombre se haya hecho de sí, pueda tener respuesta en otro ser humano. La apelación a la noción de mímesis, que Kant usa para explicar la base educativa de toda relación humana, tendría aquí un juego importante: el hombre puede imitar cualquier acción articulada. Y por eso siempre puede otorgar a otro cuerpo articulado como el suyo la voloración de «semejante». Lo que sea

[113] *G.A.* I.3, 379. El punto más importante del texto merece la pena darlo en alemán: «Jedes Thier *ist*, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll muß er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden».

para mí «semejante» de manera concreta dependerá del concepto que de mí mismo y de los fines de mi articulación me haya hecho. Pero siempre podré reconocer otro cuerpo humano como siendo capaz de entrar con el mío en una relación recíproca formadora. Toda semejanza empírica supone esta categoría transcendental de «semejante», basada en la estructura articulada del cuerpo humano. Fichte jamás hará valer diferencias entre los seres humanos en virtud de su raza. Sí en virtud de su cultura, en virtud del grado de formación de la articulación de su cuerpo. Pero todas éstas son diferencias salvables en el proceso educativo.

Así, ante la pregunta de cómo podemos transferir el concepto de racionalidad a objetos del mundo sensible, sólo podemos contestar que la naturaleza ha decidido la respuesta: a los objetos que tienen una articulación propia del cuerpo que llamamos humano. Ese reconocimiento se hace por naturaleza y razón, no por educación, dice Fichte.[114] Pero no se olvide que lo que buscábamos era un criterio para reconocer los objetos sensibles que encarnaban la razón en el mundo físico, y por lo tanto, para reconocer los sujetos que son portadores de derechos. Fichte es aquí un teórico de los derechos humanos en sentido genuino de la palabra. Y su respuesta es radical: el derecho humano por excelencia es a la educación perfecta del cuerpo articulado como expresión objetiva de un querer unitario y libre. Para ello se reconoce que todo ser nacido con forma humana está necesitado de la interacción formadora de los hombres: «necesita la libre ayuda de los hombres, y sin ella desaparecería a las pocas horas de nacer.» [115]

Esta necesidad universal de la educación sólo puede comprenderse como realización de un derecho basado en la naturaleza, de un verdadero derecho natural. Sin embargo, y paradójicamente, ese derecho está apoyado por la naturaleza, en tanto que ésta misma ha dejado al hombre fuera de su tutela. Como en Kant, también en Fichte, «[el hombre] es un animal tan extraordinariamente imperfecto que no es animal precisa-

---

[114] *G.A.* I,3, 380. «Die Natur hat diese Frage längst entschieden. Es ist wohl kein Mensch, der bei der ersten Erblickung eines Menschen, ohne weiteres, die Flucht nehme, wie vor einem reissenden Thiere, oder Anstalt mache ihn zu tödten, und zu verspeisen, wie ein Wild; der nicht vielmehr sogleich auf wechselseitige Mittheilung rechnete. Dies ist so, nicht durch Gewohnheit und Unterricht, sondern durch Natur und Vernunft, und wir haben so eben das Gesez abgeleitet, nach welchem es so ist.».

[115] *G.A.* I,3, 381.«Er bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde, ohne dieselbe, bald nach seiner Geburt, umkommen».

mente por ello.»[116] Por eso el hombre se mantiene como especie mediante la educación y los cuidados de los desamparados recién nacidos. Ese reconocimiento de los demás como semejantes, esa limitación de la influencia sobre los demás para lograr su autonomía, se eleva a autoconciencia a través del pensamiento de que todo cuerpo humano es portador del derecho de ser introducido en una interacción formadora no coactiva. «Así se produce la razón a sí misma» concluye Fichte:[117] produciendo un cuerpo cada vez más capaz de agotar la infinitud de sus determinaciones posibles mediante una *Bildung* en la que cualquier saber se transfiere a otro cuerpo humano caracterizado como su «semejante». El viejo pensamiento de Lessing, que afirmaba el carácter radical abierto del hombre, y la posibilidad de nuevos sentidos, –pensamiento que se desarrollará en Kant, en Schiller y en Marx en la dirección de forzar la epigénesis de un sentido común, estético o genérico– adquiere aquí una vigencia sorprendente: el hombre en su articulación es objetivación de su querer.[118] El cuerpo, tal y como queda constituido en cualquier momento de la historia humana, es la objetivación del querer del hombre, del concepto que el hombre ha hecho de sí interpretando el sentido de su cuerpo, la huella de la aspiración más profunda de su teleología. Con ello alcanzamos los fundamentos antropológicos de los fenómenos descritos en la especulación, y la circularidad del sistema fichteano se verifica en toda su verdad.

Ahora bien, el hecho de que ese querer pueda objetivarse de manera infinita, le impone una disposición hacia la racionalidad: nada de lo conseguido puede satisfacer a un ser que lleva en su interior la huella de lo infinito como insatisfacción de todo lo finito. Estamos ante una traducción del Yo dotado de *Streben* infinito a Cuerpo articulado infinitamente abierto. De ahí que también ese cuerpo sea una disposición hacia la libertad: la necesidad de agotar una posibilidad infinita exige liberarse de lo ya conquistado, de lo ya conseguido, para llegar a identificarse en

---

[116] *G.A.* I,3, 381.«Ist er ein Thier, so ist er ein äusserst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier».

[117] *G.A.* I,3, 381. «So producirt die Vernunft sich selbst, und so nur ist der Fortschrift derselben zur Vervollkommnung möglich. So werden die Glieder an einander gehängt, und jedes künftige erhält den Geisteserwerb aller vorhergegangenen».

[118] *G.A.* I,3, 381 «Wir haben es in die Fingerspitzen gelegt, aun einem Grunde, der sich bald zeigen wird. Es ist daselbst, weil wir es gowollt haben. Wir hätten jedem Theile des leibes dasselbe feine Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten,»

acto con lo que se es en potencia: una genuina infinitud. La trasformación del cuerpo es así la sucesión de las formas por las que sirve de instrumento para la consecución de ese querer infinito. En ese camino todos los cuerpos son semejantes porque todos son herramientas de la libertad: masa flexible[119] que siempre aspira a formarse y objetivarse justo porque nunca encontrará una figura en la que representar y objetivar su sentido infinito libre.

De esta manera, se puede decir que el derecho básico que se reconoce a un cuerpo de forma humana es el de formarse, el de educarse, el de ser figura finita del querer infinito –modo finito de esa *facies totius universi o reino de los seres racionales*–, el de llegar a ser algo por voluntad cuando no se es por naturaleza. El derecho básico es el de llegar a ser Yo, sujeto, individuo, síntesis «provisional» de Yo puro y empírico efectuada en la acción efectiva sobre el mundo sensible. Fundamental es que ese derecho no puede realizarse de manera solitaria o monadológica: supone el respeto a ese carácter abierto del cuerpo y del querer, la negativa a tratarlo como una máquina de acción–pasión, la formación a través de la voluntad interna propia de ese cuerpo, la consideración de todo cuerpo como un semejante que puede responder al concepto que yo tengo de mí. De esta forma, anterior a todo concepto económico del derecho de propiedad, existe el derecho natural de propiedad del cuerpo y del querer, fundado en la Antropología metafísica de Fichte.

III. CRÍTICA DEL CONTRACTUALISMO Y EL PROBLEMA DE LA NACIÓN.

1.–La crítica al contractualismo. Por muchas que sean las mediaciones interactivas a través de las que se constituye el Ego, una vez configurada la subjetividad, y dominado en alguna medida su querer y su cuerpo, se abre ante la vida empírica una estructura que no puede entregar fundamento alguno de atenencia coherente a las estructuras comuni-

[119] *G.A.* I,3, 383.«Alles dies, das ganze ausdrückende Gesicht, ist, wie wir aus den Händen der Natur kommen, nichts; es ist eine weiche ineinanderfliessende Masse, in der man höchsten finden kann, was aus ihr werden soll, und nur dadurch, daß man seine eigne Bildung in der Vorstellung darauf überträgt, findet: und eben durch diesen Mangel an Vollendung ist der Mensch dieser Bildsamkeit fähig».

tarias fundamentales. Muchas dimensiones lo impiden. Ante todo, el sentido abierto de su cuerpo y de su querer, representado por ese sentimiento de infinitud que ha pasado a la época como componente fáustico, que impone una negatividad radical frente a todo lo constituido y estabilizado en las relaciones sociales. La vida humana afincada en la exigencia renovada de acción entra en irreparable conflicto con lo que de cosificado pueda elevarse ante él. De hecho, éste y no otro es el fundamento del tiempo abierto permanentemente al futuro. Este sujeto, anclado en un querer abierto tendente a la infinitud y abierto hacia un tiempo futuro, no puede darse garantías a apriori de contrato alguno. Schelling, en un folletito quizás editado con oportunismo un poco antes de la magna obra fichteana, ya lo había reconocido. El sujeto idealista no puede detener la marea de su querer por un contrato. La dimensión de eticidad entraba en colisión con la dimensión política.

El oportunismo no es un buen expediente para el pensamiento. Así que en cierto modo, Schelling sólo encontró un camino para tornar coherente eticidad y política. Frente a un sujeto que éticamente se desborda hacia el infinito, Schelling diseñó un estado máquina que se especializa en la represión. Más que desmotrar su interés por el tópico, Schelling confesó de esta manera su profunda carencia de interés por la *ratio* política. El asunto no era asumir la imposibilidad genérica de autoproteger los contratos con nuevos contratos. La gran cuestión era describir la lógica de estos contratos, la forma de dirigirlos hacia la realización de una comunidad política racional, la sistemática que debían finalmente configurar. Que al final todos ellos exigieran un terreno sólido no–contractual, no podía en modo alguno destruir la lógica que los vinculaba. La natualeza no–contractual de este terreno no podía implicar que se aceptara cualquier garantía. Pues si todos los contratos apuntaban a construir estructuras de entendimiento, resultaba cuanto menos paradójico que su suelo nutricio fuera la represión de las interpretaciones individuales. Fichte, de forma consecuente, reconoció que el suelo sobre el que debían descansar los contratos debía ser a su vez una estructura de entendimiento. En este caso, la coherencia era lo más problemático. Pues obligaba a enfrentarse a una paradoja extrema: el fracaso de las estructuras de entendimiento debía ser superado por una estructura de entendimiento aún más radical. La salida de Schelling, más en la línea estrictamente luterana de los dos reinos, asumía que el final de los procesos sostenidos por el poder de la palabra, debía marcar el principio de

los procesos sostenidos por el poder de la espada. Su Estado máquina, diseñado para tomar todas las cautelas represivas, era coherente con la incapacidad de entendimiento de los hombres. Fichte, intentando a la postre superar la dualidad entre ética y política, propia del luteranismo, tuvo que vencer con más entendimiento los déficits del entendimiento humano. Esa fue la creencia que heredó de los tiempos revolucionarios.

2.– El problema de la nación. No podemos detenernos en esta introducción a reproducir la lógica política de los contratos, que sirve para diseñar las funciones y las instituciones de un Estado racional. Fichte aquí es muy claro, y el lector no necesita las discutibles ayudas de los comentaristas. Vamos a dedicar la pocas páginas que nos quedan a delinear la lógica de la nación desde la estructura siempre lábil de los contratos. La tesis dice realmente así: los contratos que configuran una constitución política valen mientras tengan detrás una comunidad potencialmente unitaria y homogénea. Pero todo contrato constitucional se verá forzado tarde o temprano, por su propia dimensión histórica, a poner en acto esta comunidad. Ahora bien, cuando la comunidad se pone en acto, no puede hacer valer contratos políticos cuestionados, cuya interpretación se ha tornado equívoca, y por lo tanto, debe cohesionarse en una dimensión extra–política que, excepcionalmente, ejerce reales funciones políticas. Esa dimensión cohesionante no puede ser el mero individuo, sino una forma social de entender el individuo y su relación con los derechos. Por lo tanto, lo que cohesione extracontractualmente una comunidad debe ser una dimensión ética comunitaria capaz de intervenir en la vida política, definiendo nuevos contratos. Este es el sueño del nacionalismo. Un sueño, dicho sea de paso, imposible. Pues lo mismo que impide obtener una garantía a priori de cumplimiento de los contratos, hace inviable esa existencia en acto de una comunidad ética políticamente activa. La dimensión individualista de Ego, desplegada al infinito tras las mediaciones sociales formadoras, ha pasado a constituirse en la fuerza ontológica más decisiva de Occidente, y frente a ella, y a la fuerza de su crítica y de su querer, chocan cualquier instancia soberana de representación o de cohesión social. Consciente como era de esta dificultad, Fichte tuvo que obviarla mediante procedimientos sublimadores que acabaron reconociendo a ciertos individuos como algo más meros individuos. Como representantes de la nación entera, los éforos–sabios eran los conductores de una comunidad de habla que por sí misma no podía configurarse. Pues si se hubiera configurado por

sí misma, no se habría producido el estado de excepción de los contratos. Dicho en términos de la Revolución francesa: si la nación francesa hubiera existido en acto, no se habría dado el paso de los Estados Generales a la Asamblea Constituyente. La situación revolucionaria señala el fracaso de una sociedad para organizarse en una comunidad política. ¿Cómo se iba a poder resolver esta situación desde la propia comunidad política en acto? Sólo la fuerza excepcional de persuasión de un hombre especial que representara y reuniera entorna a sí a la comunidad ética en acto podía señalar el rumbo de la nueva política, incapaz todavía de alejarse de las viejas categorías. El héroe carismático político moderno, por mucho que imponga consecuencias antidemocráticas, es un heredero de la vieja teoría contractual de la democracia, o mejor aún, es la figura diseñada para resolver sus antinomias internas, inevitables en el tiempo del individualismo. Pues en cierto modo era la forma de poner ese individualismo al servicio de la comunidad. Desde este punto de vista, no es sino la huida hacia adelante endémica a la cultura política occidental, huida en la que el individualismo de los intereses busca desesperadamente una comunidad homogénea que sólo puede darse *en acto* con la entrada en juego de la violencia. La dimensión regulativa del contrato constitucional, y la potencia homogeneizadora a largo plazo de la noción de justicia, ambas estrategias de la filosofía kantiana, nos parecen entonces diseñadas desde la aguda conciencia de las dificultades que surgen al considerarlas realidades en acto.

3.–Eforato y derecho a la revolución: una autocrítica. Veamos ahora muy brevemente la lógica interna de esta reflexión fichteana, teórica por su voluntad de abtracción, histórica por su anclaje permanente en la Revolución francesa. Ante todo, reconozcamos la premisa democrática que anima su pensamiento y que, en un Estado constitucionalmente definido, dice así: el control externo sobre la acción del gobierno en último extremo debe corresponder a la propia comunidad,[120] pues ella es la fuente de la ley constitucional por cuyo cumplimiento se debe velar. Quien no quiera ver en este movimiento de Fichte una revisión teórica del juicio de Luis XVI por parte de la Asamblea Nacional, no se colocará en el genuino marco de comprensión. El

[120] *G.A.* 1,3, 446-7. «Ferner ist erwiesen, daß es nur die Gemeine sey, die die Verwalter der executiven Macht richten könne. Aber die Schwierigkeit ist die: Wo ist denn die Gemeine, und was ist sie? Ist sie denn etwas mehr, als ein bloßen Begriffe: oder, wenn sie etwas mehr seyn soll, wie ist sie den zu realisieren?».

otro punto que hay que recordar para acertar en la exégesis es, precisamente, la autocrítica que el propio Fichte realiza aquí, respecto de las posiciones que había mantenido en 1.793. Allí, el problema de la relación poder político–contrato era brutalmente resuelto en favor de un anarquismo individualista que bien podría inspirarse en *Die Räuber*: cualquier persona tenía un derecho inviolable a juzgar cuándo el poder ejecutivo había roto el pacto de transferencia de poder y, consecuentemente, a romper el contrato de sometimiento al ejecutivo. Ahora Fichte se esfuerza en obviar aquellas nefastas consecuencias que todo el pensamiento jurídico de raíz kantiana puso de manifiesto en la recepción de los escritos revolucionarios. Pues efectivamente, a partir de esta premisa, era imposible distinguir entre el rebelde y el criminal, entre el héroe del pueblo y el bandido. Todo el pensamiento jurídico de corte kantiano imponía una mediación protagonizada por el criterio de universalidad y publicidad, y sobre todo por la premisa democrática. Si el contrato de transferencia lo realiza el pueblo entero, sólo el pueblo puede romperlo: no un individuo aislado, por muy dotado de conciencia moral que se halle. El problema en 1797 no es moral, sino jurídico–constitucional.[121]

Ese criterio democrático se refleja ahora en el pensamiento de Fichte

---

[121] Ante todo la institución de los éforos posee una dimensión jurídico–constitucional. En este sentido son correctas las acusasiones de Verweyen, frente a aquellos que le atribuyen una tarea moral, como B. Willms, o F. Schenkels. cf. *op.cit.* pág. 136, para una ulterior bibliografía. La tradición del eforato moderno comienza desde la propuesta de Lutero, según la cual el pueblo debe elegir a sus predicadores, que son los únicos que deben vigilar para que se cumpla la libertad del cristiano por parte del poder material. Posteriormente es usada por Calvino, *Institution Chrêtienne*, Paris, Ed. Lefranc, pág. 703. Luego es usado por Du Plessy-Mornais, en sus *Vindiciae contra Tyrannos*, 1579, p. 234. Desde luego el pensamiento católico tiene su propia noción de eforato, sólo que en ese Estado cristiano, su función es cumplida por los obispos (Mariana, *De Rege et regis institutione*, ed. de Toledo, 1599, pág. 77). Cf. para todo esto Messnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siecle*, Paris, 1936, pág. 294. Aquí sólo me interesa referir los mediadores religiosos de este pensamiento. De hecho, el poder de los éforos es el viejo poder profético, de opinión, de censura, propio de una visión eclesial–democrática que hace de la Iglesia el pueblo de Dios con derechos políticos. cf. Renaut., *Le Systeme du Droit*, 382 ss para otras noticias más modernas, del tiempo de la revolución, Condorcet, sobre todo. Para una exposición con referencias al juego de los éforos en las colonias americanas, cf. H.C. Engelbrecht, *J.G. Fichte. A Study of his political Writings with special Reference to his Nationalism*, New York, 1933. Cf tambien Cesa, C, «Noterelle sul pensiero político de Fichte», *Rivista Critica di Storia de la Filosofia*. 23,1968,61-80. Para otra Bibliogafía cf. Faustino Oncina, Derecho Natural y Revolución en la época de Fichte. Valencia, 1988.

justo en el principio de que sólo la comunidad es el juez supremo del poder ejecutivo. Desde este principio, cualquier rebelión privada se ejerce contra el derecho. La tesis de que existe un derecho inalienable de rebelión queda abortada. Sólo la propia comunidad tiene que declararse y constituirse como comunidad, y ejercer su tarea de juicio.[122] Sin ese primado de la comunidad, fruto de una comprensión del Yo puro como Razón y estructura universal, y de su vinculación a la noción de Iglesia moral, no sería posible la revisión del kantismo y la culminación de la filosofía kantiana.

Pero en la tradición de este problema pesaba con fuerza la posición de Kant. Éste negaba que existiera la posibilidad de reconocer un derecho de rebelión contra el poder legal establecido. La verdadera intención de la posición de Kant se hace trasparente cuando llegamos a la tesis de que el pueblo tiene el derecho de resistir, si es preciso en armas, frente al poder ejecutivo que actúa de manera ilegal. La negación del derecho de rebelión entonces quiere privar de legitimidad una rebelión contra el poder legislativo-constitucional del pueblo, ya que, por el contrario, contempla una rebelión del pueblo, elevado a poder legislativo, frente al ejecutivo.[123] Y sin embargo, la cuestión urgente era definir un caso de necesidad en que esa rebelión del pueblo contra el ejecutivo estuviese legitimada. Kant no seguía el análisis aquí, ni hacía introducir el principio de «casus necessitatis» en este contexto. Sería una cuestión de necesidad natural la que convocara al pueblo en asamblea. Fichte, más en la línea de los teóricos republicanos del estado de excepción, perfecciona su teoría constitucional estableciendo la necesidad de una cláusula en la que «el pueblo de antemano queda declarado como comunidad por la Constitución para un caso determinado.»[124] El princi-

---

[122] *G.A.* 1,3, pág. 447. «Nur die Gemeine selbst kann sich als Gemeine deklariren; sie müßte mithin Gemeine seyn, ehe sie es ist, welches, aufgestellter Weise, sich widerspricht. Der Widerspruch ist nur so zu heben: Das Volk wird durch die Constitution, im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt».

[123] Cf. mi *Racionalidad Crítica* para el problema del análisis de la Revolución como un caso sólo de rebelión frente al ejecutivo, págs. 285-292. Madrid, 1987.

[124] *G.A.* 1,3, pág. 447. Con ello se comprende la tensión básica de la Doctrina del Derecho Natural de 1797. Se comienza aceptando la dinámica burguesa y se parte desde el individuo que tiene que garantizar su propiedad como forma de desplegar su cuerpo, sometida a las continuas tensiones de la desconfianza y de la mala fe. Pero este tipo de problemas llevan a una dinámica de contratos que acaban en la necesidad de construir una comunidad que es superior al individuo. Pero si esto existiera realmente, entonces clausu-

pio que Fichte desea establecer dice: «no es preciso convocar nunca a la comunidad sin necesidad; pero tan pronto aparezca la necesidad, es preciso que la comunidad se reúna y que ella pueda y quiera hablar.»[125] En estos momentos se ejerce el control de la comunidad sobre el ejecutivo. Un momento así, obviamente tuvo lugar cuando los Estados Generales se elevan a Asamblea Nacional. En estos momentos, la comunidad, cuanto menos, tiene la seguridad de que la ley normal ha dejado de actuar. La cuestión no es otra que institucionalizar el estado de excepción según la solución revolucionaria y, en este sentido, racionalizarla: no dejarla al arbitrio de la necesidad natural kantiana, sino al cuidado del procedimiento constitucional y de la racionalidad política.

Pues bien, la comunidad se reúne cuando se cumple la cláusula constitucional del Estado de necesidad. Mas alguien, antes de esa reunión de la comunidad, debe juzgar provisionalmente si de hecho se cumple esa circunstancia del estado de necesidad. El Eforato ejerce en la realización de ese juicio provisional su principal función. Observar y controlar de manera continua la conducta del poder político es la condición indispensable para realizar ese juicio con garantías. El principal requisito de su funcionamiento, es obvio, establecerá que los éforos no sean jueces y partes al mismo tiempo. «Los Éforos no pueden tener el menor poder ejecutivo,»[126] sino exclusivamente prohibitivo. Y no respecto de una u otra disposición legal, sino sobre todo lo decretado por el gobierno, «a fin de suspender el poder público todo entero y en todas

---

raría la hipótesis del derecho. La existencia del pueblo, así, se torna contradictoria con la hipótesis básica del derecho. Una de las condiciones para que se cumpla el derecho, que exista Gemeine, entra en tensión con la hipótesis de partida del derecho: que el derecho originario proviene del Individuo. La solución reside en que el individuo no se puede constituir sin la acción social comunitaria dirigida a su constitución racional. Por eso, esta tensión se romperá a favor de la comunidad, alterando todo el pensamiento político de Fichte cuando se tenga en cuenta en su función constituyente de individualidad. Por eso vemos que su nacionalismo no es un movimiento externamente causado, sino una salida de las aporías internas del derecho burgués moderno iluminado por el discurso transcendental de la Doctrina de la Ciencia, con su teoría de la subjetividad finita.

[125] *G.A.* 1,3, 448. «Es läßt sich sonach als Princip festsetzen: Die Gemeine muß nie, ohne Noth, zusammengerufen werden: sobald es aber Noth thut, muß sie sogleich beisammen seyn, und sprechen können, und wollen».

[126] *G.A.* 1,3, pág. 449. «*Die Ephoren haben sonach gar keine executive Gewalt*» El subrayado es de Fichte. Con ello naturalmente , Fichte supera la teoría burguesa mediante una institución aristocrática, e instituye ciertamente una genuina teoría de la división de poderes.

sus partes. Propongo llamar a esta abolición de todo poder jurídico, Interdicto de estado –*Staatsinterdikt*–[127].

En el momento en que se produce ese Interdicto, los poderes públicos son declarados personas privadas, todas sus órdenes son ilegítimas, toda violencia cometida por su orden es una «resistencia contra la voluntad general declarada por los éforos, y por tanto una rebelión»;[128] mas para que no haya vacío de poder, desde ese mismo momento, la comunidad se declara convocada, debe reunirse y concentra todo el poder: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Lo que la comunidad decide en ese momento deviene ley constitucional[129]. El democratismo radical de Fichte se cumple en esa cláusula: no hay nunca vacío de poder ni de soberanía. La sustancia de toda constitución racional es la existencia permanente de un pueblo soberano. Sin embargo, ante todo, el pueblo debe juzgar si el interdicto dictado por los éforos ha sido legítimo y justificado; ante todo se debe elevar a definitivo el juicio de los éforos. La parte condenada (Éforos o poder ejecutivo) sería responsable de alta traición[130]. El contrato de trasferencia de poder quedaría concluído, y dejarían de pertenecer al Estado.

Tenemos así ante los ojos un mecanismo que se aproxima al de la Revolución francesa, pero que en todos sus pasos se sostiene por una realidad constitucional democrática ininterrumpida, por una comunidad popular activa, por mucho que la legalidad resulte cautelarmente detenida. Los principios y los resultados son los que jugaban en el hecho revolucionario: pero todos los pasos intermedios propician una racionalización de la revolución, o si quiere, una mecánica que garantiza la posibilidad de solucionar desde dentro de la constitución los problemas de poder y de representación, sin que se pueda invocar vacío jurídico o principio de doble soberanía. Un estado de excepción constitucional-

---

[127] *G.A.* 1,3, pág. 449. El carácter originariamente religioso-político de los éforos se muestra hasta en la terminología que usa Fichte para referirse a sus actuaciones. Efectivamente, Fichte reconoce que el *Staatsinterdikt* es semejante al *kirchlichen Interdikt*. «Die Kirche hat dieses untrügliche Mittel, den Gehorsam derer, die ihre bedürfen, zu erzwingen, längst erfunden».

[128] *G.A.* 1,3, 449. «Ist Widerstand gegen den, durch die Ephoren erklärten gemeinsamen Willen, mithin Rebellion, muß als solche bestraft werden, und wird ganz gewiß also bestraft, wie wir sogleich sehen werden».

[129] *G.A.* 1,3, 450. «Was die Gemeine beschießt, wird constitutionelles Gesez»

[130] *G.A.* 1,3, 451. «Der verfällte Theil, es seyen die Ephoren, oder die executive Macht, ist des Hochverraths schuldig».

mente resuelto: ese es el sueño del mundo burgués, que ha conocido la tensión extrema entre un mundo conscientemente evolutivo y una ley cosificada. Una constitución así regulada hacía posible el sueño del joven Fichte: el de la Constitución que se puede reformar[131] a sí misma, fiel compañera de la especie humana en su progreso a través de la historia. Esta Constitución que se autotransforma, y con ella esta comunidad homogénea existente, es «inmutable y vale para toda la eternidad»[132] más allá de sus formas fenoménicas, de sus decisiones concretas, obviando así el problema del cambio constitucional, que aparecía en los escritos de 1.793.

Las categorías básicas de la *Teoría de la Constitución* de un Schmitt se nos presentan aquí con toda la fuerza de sus presuposiciones más idealistas. Pero también las diferencias entre Fichte y el pensador conservador saltan a la vista. Pues la comunidad existente y políticamente activa que se supone, no está diseñada para subrayar la identidad metahistórica de estructuras de «amigo–enemigo», sino para garantizar la apertura de la historia y la respuesta a sus retos evolutivos. Y quizás así estemos en condiciones de contemplar el más firme compromiso de Fichte con la ideología progresista implícita en la propuesta revolucionaria: pues aplicó todo su talento a normalizar lo que de manera abrupta y sangrienta, pero necesaria, irrumpió en la historia. En todo caso, el final preciso de todos sus análisis integra un decidido democratismo: que el poder del pueblo sobrepase sin comparación posible «al poder que se pone en las manos de los que lo ejecutan.»[133].

Condición de toda esta compleja mecánica del control de los poderes políticos es la absoluta libertad y seguridad personal de los éforos. «Es preciso que su persona sea garantizada por la ley, es decir, que sean declarados inviolables [sacrosancti]. La menor violencia ejercida contra

---

[131] *G.A.* 1,3, 459. «Innerhalb dieses Umkreises nemlich sind noch Modifikationen ins unendlich möglich: und diese nähern Bestimmungen sind abänderlich».

[132] *G.A.* 1,3, 458. «Die Constitution (es versteht sich, eine recht- und vernunftmäßige) ist unabänderlich, und für ewige Zeiten gultig, und wird, im Bürgervertrage, als eine solche, nothwendig gesezt».

[133] *G.A.* 1,3, pág. 453. «Ferner, die Macht des Volks muß die Gewalt, welche die Executoren in den Händen haben, ohne allem Vergleich, übertreffen». Pero es preciso decir que ese democratismo no es individualista, no surge desde la mera referencia a la necesidad del principio «un hombre un voto», sino desde la necesidad de apelación al *Volks* como una forma inexcusable de ordenación del Estado. En este sentido, el democratismo no será en modo alguna contrario al nacionalismo plesbicitario.

ellos, o incluso la amenaza de violencia, es alta traición, una agresión directa contra el Estado.»[134]. Mas Fichte introduce otra condición fundamental que da sentido y concreción al principio que anteriormente hemos formulado: el poder ejecutivo debe contar con menos fuerza, con menos armas podríamos decir, que el poder de la comunidad. El poder ejecutivo sólo contaba con la fuerza de policía. Fichte apunta así de manera clara a la milicia popular burguesa que había creado la Revolución y que tanta importancia tendrá en el pensamiento nacionalista. Y sorprende que su ambigüedad a este respecto («es condición de la legitimidad de toda constitución civil que —bajo ningún pretexto— el poder ejecutivo disponga de una fuerza que sea capaz de ofrecer la menor resistencia a la de la comunidad [...] Desde el momento en que la comunidad se declare como comunidad es preciso que una potencia muy respetable esté disponible.»[135]) sea la contrapartida de una cláusula absolutamente radical: todo esto debe suceder «sin pretexto de ningún tipo»[136]. La historia, sin embargo, se empeñó en marchar por caminos bien lejanos de la previsión fichteana: la milicia popular, cuando se pudo levantar, siempre estuvo al otro lado de las barricadas, en lucha con el ejército profesional del poder ejecutivo.

4.–Ulteriores garantías. Sería injusto, sin embargo, no plantear un problema central en la teoría constitucionalista de Fichte: el de la hipotética alianza entre el poder ejecutivo y el Eforato a fin de poder oprimir a la comunidad. Éste, la alianza entre el poder ejecutivo y el poder de la

---

[134] *G.A.* 1,3, 453.

[135] *G.A.* 1,3, 453-4.«Ferner ist es eben darum eine Hauptmaxime für eine vernunftmäßige Constitution, und es sind dahin abzweckende Veranstaltungen zu treffen, daß bei Versammlung der Gemeiñe allenthalben [...] so große Haufen zusammen kommen, die den Möglichen Versuchen der exekutiven Gewalt sich zu widersetzen, gehörigen Widerstand leisten können, daß demnach sogleich, wie die Gemeine sich als Gemeine erklärt, eine sehr respektable Macht auf den Beinen sey». Repárese que ahora tenemos una nueva visión de los hechos revolucionarios. Son acciones que en todo caso las lleva adelante el pueblo, no el individuo. Así las cosas, esta invocación al pueblo, que luego fundará el nacionalismo, se mueve también dentro de la órbita de la defensa de la posibilidad de una revolución. Por tanto, el nacionalismo revolucionario de Fichte, de hecho, se configura como el legítimo heredero del espíritu revolucionario, que ha sido traicionado por el espíritu individualista de Napoleón. El tópico de la revolución inacabada o traicionada, tan central en todo el pensamiento del siglo XIX, también tiene su vigencia en Fichte.

[136] *G.A.* 1,3, pág. 453.«Daher ist es Bedingung der Rechtmäßigkeit jeder bürgerlichem Verfassung, daß, unter keinerlei Vorwand, die executive Gewalt eine Macht in die Händen bekommen, welche gegen die der Gemeine des geringsten Widerstandes fähig sey»

crítica, es el mayor obstáculo de una Constitución justa. Para suprimirlo sólo cabe definir de una manera clara la relación entre el Eforato y la propia comunidad, esto es, la posibilidad de que sus componentes estén permanente y esencialmente sometidos a control por la propia comunidad. Este control se concreta en el derecho exclusivo del pueblo a elegir a los éforos sin concederles jamás la posibilidad de postular por su propia elección.[137] Para ello nada mejor que la transferencia sólo temporal de las funciones del Eforato a una misma persona, el rendimiento de cuentas del ejercicio de su función, la herencia de las culpas del antiguo éforo respecto del anterior, si no las denunciara, etcétera.

Pero hay una ulterior cuestión. Pues Fichte propone que hay que garantizar la posibilidad de que un personaje privado, exhortando al pueblo a la rebelión frente al poder ejecutivo, sea seguido por aquél en oposición a todas las instancias constitucionales establecidas. Aquí Fichte incorpora a su tesis el juego pragmático del principio de que el pueblo –la comunidad– siempre tiene razón: si llamado por un líder, el pueblo se une a la rebelión exigida por aquél, los hechos demuestran a posteriori que ese líder era un éforo natural,[138] y, en ese caso, todo el proceso subsiguiente será de acuerdo con el derecho político que distingue a una Constitución racional.

Pero si ese mismo líder, con ese mismo mensaje, se queda solo, puede ser perfectamente un mártir del derecho según su propia conciencia, pero será juzgado con razón según el derecho externo como traidor y condenado: su culpa reside fundamentalmente en haber desconocido la verdadera situación de su pueblo[139] poniéndolo en peligro de

---

[137] GA.,1,3, pág. 456. «Die Weise, die Ephoren zu wählen, muß in der Constitution bestimmt seyn. Man darf um das Ephorat nicht anhalten; auf wen das Auge und das Zutrauen des Volks fällt, welches, gerade um dieser erhabnen Wahl willen, auf seine biedern, und großen Männer, fortgehend aufmerken wird, derselbe wir Ephor». Es directamente *das Volks* quien nombra a los Éforos. Mas no desde una legitimidad meramente científica o moral, sino desde ese saber filosófico–histórico–político que constituye la prudencia. Realmente Fichte está analizando aquí el gran problema político de los tiempos modernos: la elección del mejor como consejero de la comunidad. Es el problema de la emergencia del Senado en la constitución de los Estados Unidos.

[138] *G.A.* 1,3, 457. «Sie sind durch ihr Herz, und ihre Tugend Erhalter der Nation, und ohne Ruf natürlichen Ephoren» Es el tema de los tribunos romanos que cantara Wagner en *Die Rienzi*.

[139] *G.A.* 1,3, pág. 458. «Sie hätten ihre Nation besser kennen sollen. Wenn eine solche Nation zusammen gekommen wäre, so würde dadurch die Vernichtung und Aufhebung alles Rechts entstander seyn». Aquí se dice con todas las letras que el punto de referencia

arriesgar una genuina progresión en la toma de conciencia de sus derechos mediante una acción prematura. El salvador carismático de una nación tiene, por tanto, que conocer ese riesgo y racionalizar a partir de él su propia acción, asegurándose que no se convierta en un voluntarismo estéril y reactivo. Pues nada vale la verdad si no es verdad de la comunidad, si no cohesiona a la comunidad. Ya en 1794, pocos meses después de escribir los tratados sobre la revolución, tenía Fichte conquistados los materiales de esta tesis, lo que da una idea precisa de la provisionalidad prematura de los famosos escritos anónimos. Pues en efecto, en las *Lecciones sobre el destino del sabio*, y en los escritos que las ampliaban, Fichte había defendido que el sabio tiene que poseer un saber filosófico–histórico que le permita medir el grado de cultura alcanzado por una época y la potencialidad de progreso que ese grado permite. El sabio tiene que incorporar un saber de prudencia –*Klugheit*–, de naturaleza teórico–práctica. Ahora, este mismo requisito se le exige al éforo natural, que a duras penas puede esconder la imagen del sabio de 1794. Éste será un motivo constante en el pensamiento de Fichte. Pero por él podemos comprender tanto la excepcionalidad de la apelación a la revolución, como la centralidad del papel del estamento de los sabios en la política. Las modulaciones de estos temas ocuparán en buena medida todo el pensamiento político del segundo Fichte. Y la cuestión será siempre una que Hegel le echará en cara: ¿quien elige a los sabios? ¿O son más bien un estamento que se autolegitima?[140]

---

y de legitimidad del éforo es la nación. El pensamiento nacionalista es uno de los polos en los que se mueve ya la Doctrina del Derecho de 1797, y el que no quiera ver esto no entenderá jamás la evolución política del pensamiento de Fichte. Porque la cuestión reside en que los problemas internos de la teoría del derecho que surge desde la concesión a la persona del *Urrecht*, sólo puede superarse si se acaba recurriendo a la nación. La propia Doctrina del Derecho de 1797 es una demostración interna de la insolvencia del principio individualista de ordenación del Estado y la necesidad de apelar a una superación en la nación. Pero esto obligaba al éforo a ser conciencia de la nación en su tiempo presente, en su estadio evolutivo, y no de sí mismo. Por tanto, forzaba a una teoría acerca de la forma en que el sabio puede llegar a ser consciente de la esencia de algo que, por naturaleza, es común y transciende a los individuos. Aquí se demuestra que la evolución de Fichte no es externa, sino interna, y que sus motivos no son ajenos al pensar. Por muy lamentables que parezcan algunas de sus consecuencias, dependen de antinomias presentes en el pensamiento burgués.

[140] Para la crítica de Hegel a Fichte ver en Renaut, *op.cit.* 389ss. Creo que Hegel es inapelable, a pesar de lo que dice Renaut. Pues si el poder de juzgar siempre lo tiene en última instancia el pueblo reunido en asamblea, el pensamiento de Fichte no logra evitar con los éforos la premisa que quería eludir: el uso democrático directo del poder. Este pro-

5.–Éforos y Nación: Hacia el pensamieto nacionalista de Fichte. Sin ninguna duda se puede afirmar que la evolución del pensamiento de Fichte consistirá en sustituir la figura jurídico–constitucional del éforo, propia de la teoría cosntitucional de 1797, por la figura ético-moral del sabio, que apenas reconoce instituciones como límite a su actuación. Esta evolución concluirá en la *Rechtlehre de 1812,* donde Fichte lanza serias críticas a la viabilidad de esta institución.[141] Esta sustitución no es inevitable, salvo por una menor incidencia en los aspectos institucionales-jurídicos propia del último Fichte y por la tesis adicional de que ahora el sabio debe ser el propio Gobernante-Regente. Dado que el Gobierno de 1797 no queda definido como gobierno de los sabios, el éforo–sabio[142] obtiene sentido como mecanismo de control y de crítica. Sin embargo, por mucho que la convergencia entre éforos y sabios resulte evidente desde el principio, no prejuzgaba que a las tareas de la crítica y del control del ejecutivo se añadiese, a la postre, la tarea propia del gobierno. Aquí está la clave de la evolución política de Fichte y su inclinación hacia una sistema político refractario a la crítica democráticamente legitimada. Que los sabios ofrezcan el estamento social básico donde deben ser elegidos los éforos apenas puede dudarse. Nada impide que jueguen políticamente en la medida en que cumplan los requisitos institucionales y jurídicos, no en la media en que meramente pertenezcan al estamento de los sabios. Esta distición de planos es perfectamente pósible. Y efectiva. Pero lo que en modo alguno se sigue es su elevación a poder ejecutivo.

Que el éforo debe ser sabio no significa, por tanto, que todo sabio tenga que ser éforo. Sólo lo es si cumple el *plus* de requisitos jurídicos de la figura. En la *moralische Bestimmung* del sabio no está incluida analíticamente la *politische Bestimmung* de llegar a ser éforo. Pero una constitución racional lo hace deseable e idóneo. Sólo por aquella condi-

---

blema quedará sublimado en el de la nación. Renaut no parece entender a Hegel ni su crítica al individualismo fichteano. Es verdad que Fichte pone de manifiesto la dimensión social del hombre. Pero esta dimensión social justamente determina su ser individual puro. El individualimo no es un punto de partida en Fichte, pero si un resultante. En Hegel no es ni lo uno ni lo otro. De todas maneras, Fichte ya concibe al individuo sometido a la eticidad del estamento en el *Estado comercial cerrado* de 1800, como es sabido. Y este pensamiento ya será decisivo en su evolución..

[141] Cf. Verweyen, *op.cit.* pág. 138-139, nota 21.

[142] Cf. la carta de Fichte a J.G.H. Feder, donde el éforo es el Mittelglied que aporta el saber al pueblo *G.A.* I,3, 304

ción de sabio, el éforo puede hacer un diagnóstico del presente, puede conocer el momento concreto de la evolución de su pueblo, las posibilidades de progresar en la dirección del proyecto moral y las probabilidades de que el pueblo siga por la senda de sus juicios. Esta visión se desprende claramente del pequeño ensayo *Sobre el espíritu y la Letra*, que debía continuar las lecciones públicas sobre *El destino del Sabio*. Repárese en lo que esto implica frente al individualismo de 1793: en esta obra sólo se exigía del revolucionario plena conciencia moral de su integridad y de su derecho. No se le pedía que además fuese sabio y conociera a su pueblo. Pero al éforo no se le pide sólamente que conozca el camino del destino moral, sino que lo lleve a cabo en una acción política y en el seno de una constitución.

La pregunta de Hegel sigue en el aire, sin embargo. A los sabios los elige el pueblo. Pero, ¿no puede estar el pueblo equivocado? Acaso el supuesto de «la sana facultad de juzgar» de los ciudadanos puede hacerse valer siempre? Aquí está escondido el germen de todos los supuestos y de todos los secretos impulsos de Fichte hacia el nacionalismo. Pues la filosofía ilustrado–kantiana había caracterizado la clave de la salud de una facultad de juzgar en la posibilidad de fundar un sentido comunitario, *gemein Sinn*. La existencia de una sana facultad de juzgar significa, para Fichte, la existencia de un sentido común, de un estado de opinión pública común, que puede hacerse valer en las grandes ocasiones de estado de necesidad. Aquí está la debilidad del argumento de 1797 y la necesidad del paso hacia otros planteamientos. Pues como lo han mostrado los analistas de la opinión pública, la categoría no pudo sostenar la ilusión de una comunidad homogénea, políticamente activa de manera convergente.

En efecto, el estado de necesidad se declara cuando el gobierno incumple la constitución que le confierse el poder. Aquella constitución tenía una dimensión de contrato social justo. Es lógico por tanto pensar que el estado de necesidad también sea un estado de injusticia. Y por lo tanto, una situación en la que desaparece el juicio común acerca de lo bueno y lo justo, en favor de una situación de enfrentamiento de valores y de parcialización de los juicios. La tarea del éforo, y la clave de todo el saber de su *Klugheit*, consistirá en constituir de nuevo el sano sentido común de la comunidad. Si no encuentra el camino para hacerlo, la comunidad resultará irreparablemente escindida y las diferencias de los juicios acerca del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, harán imposi-

ble la deliberación comunitaria pacífica, y con ella el poder de control de la comunidad sobre su gobierno. De esta forma, la desafortunada intervención del éforo destruirá la condición misma de posibilidad de la república: la univocidad en el lenguaje. Y con ello destruirá la garantía constitucional básica de Fichte: la comunidad no será el Poder de control del Gobierno, sino que resultará escindida en partidos, alguno de los cuales apoyará su política. Resulta por tanto claro que el supuesto básico de Fichte reside en una comunidad que es refractaria a los partidos, que se expresa como un todo y ejerce su soberanía como un todo. La nación se alza así como el único rival del nominalismo hobbesiano. Por ello el nacionalismo será otra teoría del lenguaje.

El instituto de los éforos se acredita en su capacidad de mantener unida a la comunidad. Ése es su valor supremo, porque la comunidad *mantenida como un todo es el valor supremo.* Esta tesis es perfectamente coherente, primero con el democratismo contractualista de Fichte; pero también con todos los supuestos comunitarios que la Doctrina de la Ciencia le presta a la Doctrina del Derecho. Una comunidad verdaderamente unida es condición transcendental de toda conciencia individual. Por lo tanto, su carácter transcendental le otorga un valor supremo, cualitativamente diferente a cualquier valor concreto y material conquistable en la historia. Ese valor transcendental le conviene en la medida en que la comunidad constituye el sujeto racional, la sustancia propiamente dicha de la historia. Poco importa que el nivel evolutivo alcanzado sea menor si se mantiene unido al pueblo. Esto significa que el sujeto de la historia sigue vivo y puede progresar. Pero si el sujeto racional muere, todos los atributos dejan de cualificarse como realidades racionales. Es mejor un pueblo unido y más atrasado que un pueblo dividido alrededor de políticas más progresistas que sólo pueden desplegarse mediante partidos. Sin duda, en este término medio ideal (progreso y unidad) debe realizar el éforo su función política. Comte ensayará el mismo camino, asistido por la técnica sociológica.

Pues bien: esa comunidad dotada de un juicio común, reunida alrededor de una opinión pública cierta y reconocida como sana, con funciones democráticas fundamentales, capaz de convocarse en estado de necesidad y de mantenerse unida en las deliberaciones del mismo, que vive con un lenguaje unívoco acerca de lo que significa lo justo y lo verdadero, y que juzga finalmente acerca de un poder político ejecutivo sin escindirse a sí misma, y que por ello juega como sujeto de la progresión

en el cumplimiento del destino de la razón en la tierra, esa comunidad cuyo presente debe conocer el éforo, ya es en la *Naturrechtslehre* de 1797 la Nación. Por ello el éforo es el *Erhalter der Nation*, y por ello conoce a la Nación. El principio democrático, que subyace a toda la *Naturrechtslehre*, se convierte inmediatamente en principio nacionalista, el único que puede perfeccionar el funcionamiento de la teoría constitucional de Fichte.[143] La nación es el pueblo, no realizando las funciones normales de existencia política, sino en la situación de excepción, ejercitando la soberanía que antes tenía traspasada a los detentadores del Poder. Y en este sentido, la nación reúne y encierra todas las características que el principio comunitario ha demostrado a través de todos las instancias de la Doctrina de la Ciencia, y todas las instancias de comunidad simbólica y de valor que ha deducido la Doctrina de la Moral. Pues si este principio comunitario era la *Kirche*, en la Doctrina de la Moral, como comunidad de los creyentes capaz de determinar la vida ética individual, ahora en la política es el pueblo–nación, capaz de determinar la existencia política de todo individuo. Si la *Kirche* era el la comunidad de los seres racionales unidos por la creencia moral, la nación es la comunidad de los seres racionales en la tierra, unidos por la misma noción de derecho y elevada a efectivo soberano político. En ambos casos, el valor de la racionalidad reside en la estructura comunitaria. Así lo reconoce en este pasaje: «So lange die reine Vernunft nicht in Person auf der Erde erscheint, und das Richteramt übernimmt, muß immer ein höchster Richter seyn, der, weil er denn doch endlich ist, sich irren oder einen bösen Willen haber kann: die Aufgabe ist nur; denjenigen zu finden, von dem dies am allewenigsten zu befürchten sey: und dieser ist, über das bürgerliche Verhältniß, die Nation.»[144]

Debemos reparar ante todo en el pathos del texto. Porque comparte la cláusula central que caracteriza el método fichteano de esta Doctrina de Derecho. Hemos definido las instancias jurídicas de la constitución. Y hemos llegado a la conclusón de que la vida misma de la constitución depende de la Capacidad de Juzgar de la comunidad en el estado de necesidad. Puesto que el pueblo es el soberano, el punto culminante de la vida de la constitución debe recaer sobre él. Esto significa que su

[143] Para la bibliografía y para otros puntos de transición al pensamiento de la nación marcados por Verweyen, cf. *op.cit.* pág. 136–7, nota 18. Cf. además Verweyen op.cit. pág. 210ss.

[144] *Werke*, III, 382.

capacidad de juzgar es la suprema en la tierra, mientras no aparezca la razón misma en persona. Lo que esto implica es muy básico: la nación asume el papel de la razón en la tierra, porque ninguna persona puede ejercer ese papel. El hueco dejado por el mesianismo católico es ocupado por la nación, pero al precio de heredar su estructura. El oportunismo schmittiano, que tan pronto apunta a la representación personal como tan pronto ancla en la mitología nacional como clave soberana del Estado, no es sino la consecuencia de alquella herencia. El papel de la razón en la tierra, el papel de la nación, es juzgar soberanamente sobre su estado de necesidad. Éste es el fundamento final de la idea del Estado: la soledad de la nación como persona en el tiempo, decidiendo acerca de un contrato constitucional efectivo, retirándole su necesidad o confirmándola. El sistema de Fichte no puede permitir una premisa individualista, ni siquiera revestida de éforo, salvo como hipótesis mediata para demostrar que, en sí mismo, el individualismo debe dar paso a una clara comprensión de su condición de posibilidad. Ahora, la instancia de la nación supera la premisa individualista, sin privar de sentido al individuo que vive en su seno.

6.–*La nación como sujeto*. En una carta a Reinhold de 4 de julio de 1797 expone Fihte esta teoría con claridad de trazo. Con un optimismo que posteriormente cuestionará[145], dice a su corresponsal que la Forma del Estado racional es perfectamente realizable y que ya ha sido determinada en la Doctrina del Derecho. Lo que constituye un momento irrealizable, salvo mediante un progreso indefinido, es la materia del Estado. Fichte llama la materia del Estado a la soberanía efectiva de la justicia (*wirkliche Herrschaft einer Gerechtigkeit*)[146] y sólo puede significar una situación donde se garantice a todos los hombres sobre la tierra una propiedad capaz de promover los fines morales del género humano, los ideales de cultura moral del hombre. Por lo tanto, se supone que ningún Estado realmente existente realiza la justicia hasta este nivel. Ningún contrato social efectivo es un contrato radicalmente justo.

Ahora el argumento de Fichte avanza como sigue: la nación, como instancia soberana final del juicio acerca de un estado de necesidad, y acerca de la necesidad de un nuevo pacto constitucional, con todos los componentes que lleva consigo, y ante todo con un nuevo contrato

[145] En *Reden an die deutsche Nation*, *Werke*, VII, 363ss.
[146] Cf. *GA*. III, 3, pág. 72.

social definitorio de la justicia, puede equivocarse materialmente. Puede ser injusta con un particular, con un individuo, puede hacerle injusticia respecto de su propiedad. Puede imponer en este sentido un contrato social que suponga desde el punto de vista del individuo un pérdida de garantías. Pero ella, la nación, tiene formalmente el derecho de ser injusta[147] en sus decisiones materiales. ¿Por qué debe ser así? Ésa es la gran pregunta. Pues no basta con decir que ella es la razón en la tierra, la instancia suprema que puede hacerse idéntica a la propia razón pura. Si ella puede ser injusta con cualquier particular, ¿por qué cualquier particular no puede sentirse legitimado a serlo a su vez con ella? Formalmente, la respuesta es clara: porque al ser la comunidad fuente de todo derecho material, puede ser injusta en los actos concretos a condición de mantenerse como tal nación en la Forma. El valor supremo, por lo tanto, no es lo que se puede encontrar en el camino de la justicia, sino la condición misma de que exista tal camino: la comunidad de base que permite la racionalidad de todas las instancias como Forma constitucional.

Pero entonces Fichte parece aproximarse al momento de Rousseau, siempre con matices: el individuo puede prescindir provisionalmente del *status* de partícipe material de la soberanía para de mantener la existencia de la nación como Forma. Pues la suya podría ser una injusticia material, pero la destrucción de la forma nacional de comunidad destruye algo más: la propia forma de la justicia, la propia posibilidad de que se realice en la tierra. Y esto es un enunciado de la Doctrina de la Ciencia. Esto es: forma parte de la autoconciencia que debe obtener todo individuo si ha de asumir el gran proyecto al que apunta la acción humana: el dominio de la razón en la tierra. El individuo que obtiene una clara autoconciencia de su propia condición de posibilidad incor-

[147] El texto dice así: «Die Form des Staats halte ich keinesweges für eine Idee, sondern für einen vollkommen bestimmbaren Begriff; den ich auch wirklich in mein Naturrecht bestimmt zu haben glaube. Idee ist, und wird bleiben, solange die Vernunft endlicher Wesen endlich ist [...] die Materie des Staats, die wirkliche Herrschaft einer Gerechtigkeit. In dieser Rüksicht gebe ich nun gern zu, daß auch die unter ihren Ephoren versammelte Nation etwa einen materialiter ungerechten Spruch thun könne, weil sie irren kann; aber ich behaupte, daß nur sie das (formale) Recht hat, wenn es sich etwa so fügt, (materialiter) ungerecht zu sein, d.h. daß nur sie und schlechthin kein Einzelner das Recht hat, ihrer Entscheidung die Entscheidung der reinen Vernunft, die man nicht haben kann, gleich zu setzen, und es darauf hin zu wagen: darum, weil sie das höchste and Erden ist». Un texto paralelo se encontrará en la Carta a Wagner de 9 de septiembre de 1797. *G.A.* I,3, 303.

pora una permanente disposición al sacrifico de su nivel de justicia material.[148]

7.–La existencia de una nación. Ahora bien, como todos las instancias de la Doctrina de la Ciencia, la conclusión de Fichte habla mucho más de la *necesidad* de existencia de una Nación que de la existencia efectiva de la misma. Lo que dice la tesis de Fichte es que una Nación es necesaria si ha de existir un Estado racional y si han de funcionar todas las instancias constitucionales racionales. Ésa es la comunidad que buscábamos en la teoría, pero no sabemos nada de su existencia histórica efectiva. Fichte no se ha equivocado. Como en las demás instancias de la Doctrina del Derecho, también acerca de la Nación podemos preguntar: «La dificultad está en saber dónde esta la comunidad y lo que ella es. ¿Es algo más que un simple concepto? Y si debe ser algo más que un concepto, ¿cómo puede realizarse?»[149] Ahora bien, si esta comunidad no existe, ¿ante qué o quién debe representarse el individuo su disposición al sacrificio?

La respuesta es bien sencilla: la nación existe allí donde se instituye como tal nación, como juicio y decisión comunitarios, como conciencia extrema del estado de excepción respecto de un pacto entre gobernantes y gobernados, como evidencia de la invalidez de una constitución. Pero también allí donde los individuos son conscientes de que deben prestarse al sacrifico individual desde la convicción de estar defendiendo las condiciones de posibilidad para la realización de su destino cultural y moral. Pero también allí donde se aprestan unánimemente a defender un territorio. Frente a este acto de emergencia de la nación, se representa el individuo su disposición de sacrificio, al reactivar el viejo sentido de la justicia y del derecho natural, legitimador de la guerra justa desde la Edad Media. No frente a un acto de gobierno normal, sino frente a la circunstancia nacional excepcional. La razón no existe necesariamente en acto en todo momento de la historia. Pero existe si existen tales momentos de excepcionalidad en los que se autoconvoca y se autopresenta. Donde no existen tales cosas, no puede vivir un estado racionalmente ordenado, porque no puede crearse la autoconciencia del individuo desde una instancia comunitaria. El pensamiento nacionalista, desde el principio, vivió de estas evidencias de excepcionalidad que finalmente constituye la normalidad de los pueblos europeos.

---

[148] Para comentarios convergentes, cf. Renaut, *op.cit.* 450ss.

[149] *G.A. I, 3,* 447.

Ahora bien, para que la nación se manifieste, y para que se tenga sensibilidad para los estados de excepción de la historia, se requieren condiciones. Aquellas que hacen posible la emergencia de una comunidad reunida en deliberación: la unidad del lenguaje que permite tal delibeación, tal juicio y tal decisión, y la unidad de valores morales como supremo destino de la propia comunidad, la unidad de un territorio como señal clara de la acción en la tierra. Sin una comunidad de territorio y sin una comunidad de valores morales, representada por aquel símbolo que permite la porpia estructura deliberativa y no coactiva del lenguaje, no puede exitir la comunidad nacional. Lenguaje moral, comunidad de creencia y de símbolo (Kirche) y comunidad de territorio, son condiciones de posibilidad de la misma nación, si ha de cumplir la función que la Doctrina del derecho le confiere: convertirse en unidad de juicio *deliberativamente* alcanzada acerca de la justicia y de la operatividad de un pacto estatal. Con ello, sin embargo, se decía algo más: la cima del aparato contractualista del Estado, la cima del mecanismo jurídico del Estado, sólo podía reposar en una instancia extracontractualista, y extrajurídica, donde la suerte depende de la capacidad *discursiva* de los individuos, de la capacidad de transmitir convicción y sentido comunitario. Como muy bien dice Renaut, Fichte «reste un Aufklärer: il a cru en l'intelligence et en la volonté, il a jugé impossible un retour à la barbarie, c'est-à-dire la mort de la conscience.»[150]

Estas condiciones, en el período de Jena, se concentran ante todo en dos: ser una comunidad moral y simbólica y poseer un territorio cerrado. Una tal *geschlossene Nation*[151] se levanta como fundamento de un *geschlossener Staat* racional. Sobre esta condición *puede tener* lugar la en todo caso necesaria presencia de una nación como cima del mecanismo constitucional. Sólo basta esperar a que surja el conveniente estado de necesidad. La fortuna del Nacionalismo alemán, sobre todo la del nacionalismo fichteano, consistió en que ese estado de excepción, que disparaba toda las previsiones fichteanas, tuvo lugar mediante la guerra de agresión externa de los ejércitos franceses revolucionarios. El caso más flagrante de guerra justa iba a convocar a largo plazo todos los rostros del nacionalismo. Pero sea como sea esta historia, por lo demás conocida, no conviene olvidar que, si algo implicó conscientemente este

[150] Renaut, *op.cit.* pág. 400.

[151] *Werke*, III, 509. Pues nación es aquí no sólo una estructura territorial, sino una *besondere Lebensart, Einrichtungen und Sitten.*

nacionalismo, fue la necesidad de un nuevo orden europeo integral, correspondiente a los valores universales de su símbolo moral–cristiano, que el romanticismo experimentó superficialmente como nostalgia del catolicismo de la Edad Media. En cierto modo, era algo más que la permanente obsesión británica, muy hobbesiana en el fondo, de entender las relaciones internacionales como mera y despiadada *utilitas* y, justo por ello, a la manera burguesa, como estado permanente de guerra. Pero con ser algo más, no fue bastante. El nacionalismo de Fichte, más conscientemente europeo por la evidencia de que Europa no era sino el despliegue de los antiguos pueblos germánicos, diseñado para otro viaje, tuvo que entrar en las formas de la competencia entre Estados que constituía el ser mismo de Europa desde el final de la Edad Media. Y entró con esa furia decidida que despliega quien, desde antiguo. no había conocido otro papel que el de perdedor.

FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

1796

INTRODUCCIÓN

I.–CÓMO SE DISTINGUE UNA CIENCIA FILOSÓFICA REAL DE UNA MERA FILOSOFÍA DE FÓRMULAS

1.–El carácter de la racionalidad consiste en que el agente [das Handelnde] y lo actuado [das Behandelte] son uno y lo mismo; y con esta descripción se ha agotado el ámbito de la razón como tal. El uso del lenguaje ha depositado en la palabra *Yo* este concepto sublime para aquéllos que son capaces de él, para los que son capaces de la abstracción *de su propio Yo*. De ahí que la razón en general se haya caracterizado por la Yoidad [Ichheit]. Lo que existe *para* un ser racional, existe *en* él. Pero en él no hay nada salvo lo que procede de un actuar sobre sí mismo: lo que él intuye, lo intuye en sí mismo; pero en él no hay nada que intuir sino su actuar, y el Yo mismo no es nada más que un actuar sobre sí msmo [1].

[1] Ni siquiera querría decir: un *agente* para no inducir a la representación de un sustrato en el que la fuerza se encontrara envuelta. Entre otras cuestiones, se ha argumentado contra la Doctrina de la Ciencia el que pusiera como fundamento de la filosofía un Yo en tanto que sustrato existente sin la intervención del Yo (un Yo como cosa en sí) (1). ¿Cómo ha podido suceder esto, si la deducción de todo sustrato a partir del modo de actuar necesario del Yo es lo propio de élla y lo particularmente importante en élla? Puedo decir perfectamente cómo se pudo y se tuvo que decir esto. Esta gente no puede comenzar nada sin sustrato, porque les es imposible elevarse desde el punto de vista de la experiencia común al punto de vista de la filosofía. Ellos han regalado a la Doctrina de la Ciencia un sustrato aportado de su propia cosecha, y hostigan a esta ciencia por su incapacidad, no como si se hubieran percatado de lo erróneo del asunto, sino porque Kant niega tal sustrato del Yo. Ellos tienen su sustrato en otra parte, en la antigua cosa en si fuera del Yo. Para esto encuentran una justificación en la letra de Kant que habla de una diversidad para la experiencia posible. Qué sea esta diversidad en Kant y de dónde venga, no lo han comprendido nunca. ¿Cuándo dejará esta gente de parlotear sobre cosas para las que están negados por naturaleza?

No vale la pena entrar en discusiones sobre esta cuestión [314]. Esta intelección es condición exclusiva de todo filosofar y no se está maduro para la filosofía antes de elevarse a ella. Todos los auténticos filósofos han filosofado siempre desde este punto de vista, aunque sin saberlo claramente.

2.–Este actuar interno del ser racional sucede o *necesariamente* o *con libertad.*

3.–El ser racional *es* únicamente en tanto que se *pone como siendo*, esto es, en tanto que es consciente de sí mismo. Todo *ser*, del Yo como del No–Yo, es una modificación determinada de la conciencia; y sin una conciencia no hay ningún ser. Quien afirme lo contrario admite un sustrato del Yo, que debe ser un Yo sin serlo, y se contradice a sí mismo. Acciones necesarias, que se siguen desde el concepto de ser racional son, por tanto, sólo aquellas por las cuales está condicionada la posibilidad de la autoconciencia. Pero todas éstas son necesarias y se siguen tan ciertamente como existe un ser racional.– El ser racional se pone necesariamente a sí mismo y, por tanto, hace necesariamente todo aquello que pertenece a su poner por sí mismo y que se sitúa en el ámbito de la acción expresada por este poner.

4.–Cuando el ser racional actúa, no es consciente de su actuar, pues *él mismo* es *su actuar* y nada más; pero esto de lo que es consciente debe situarse fuera del que llega a ser consciente y, por tanto, fuera del actuar; debe ser *objeto*, esto es, lo contrario del actuar. El Yo es consciente sólo de aquello que surge para él en este actuar y por este actuar (*pura y simplemente por él*); y esto es el objeto de la conciencia o la cosa. No hay otra cosa para un ser racional y, como sólo se puede hablar de un ser, y de una cosa, en relación con un ser racional, no hay ninguna otra cosa en absoluto. Quien hable de otra cosa no se entiende a sí mismo.

5.–Lo que surge en un actuar *necesario*[2], en el cual el Yo [315] no es consciente de su actuar, a causa de lo aducido, aparece como necesario,

[2] La proposición de la Doctrina de la Ciencia «lo que existe, existe por un actuar del Yo (en particular por la imaginación productiva)», se ha interpretado como si se hablara de un actuar libre. Esto ha ocurrido, de nuevo, porque no se ha sido capaz de elevarse al concepto de actividad en general, desarrollado sin embargo suficientemente en la Doctrina de la Ciencia. Luego ha sido fácil desprestigiar este sistema como el más monstruoso fanatismo. Con esto se decía demasiado poco. La confusión entre lo que existe por el actuar libre y lo que existe por el actuar necesario, y a la inversa, es verdaderamente una locura. ¿Pero quién ha establecido tal sistema?

esto es, el Yo se siente coaccionado [gezwungen] en la presentación del mismo. Entonces se dice que el objeto tiene *realidad*. El criterio de toda realidad es el sentimiento de tener que presentar algo *así* como es presentado. Hemos visto el fundamento de esta necesidad: es necesario actuar así, si el ser racional debe en general ser tal. De ahí que la expresión de nuestra convicción de la realidad de una cosa sea: «tan verdadero como yo vivo y soy, esto o aquello es».

6.–Si el objeto tiene su fundamento exclusivamente en el actuar del Yo y está única y completamente determinado sólo por éste, si debe haber una diferencia entre los objetos, entonces, esta diferencia únicamente puede surgir por los diversos modos de actuar del Yo. Todo objeto ha devenido para el Yo determinado como lo está para él, porque el Yo ha actuado precisamente como ha actuado; pero era necesario que actuara así, pues precisamente tal acción pertenecía a las condiciones de la autoconciencia. Cuando se reflexiona sobre el objeto y se distingue del mismo el modo de actuar por el que surge, este actuar se convierte en un mero *concebir* [begreifen], aprehender [auffasen] y comprehender [umfassen] algo dado, pues, por el motivo aducido, el objeto aparece como presente no por este actuar, sino más bien sin intervención alguna del Yo (libre). Tal actuar, cuando se presenta en la abstracción descrita, se llama con razón un *concepto* [Begfriff] [3]

7.–Sólo por un cierto modo de actuar determinado surge un cierto objeto determinado; pero si se actúa con necesidad de este modo determinado, entonces también surge ciertamente este objeto. El concepto y su objeto, por tanto, no están nunca separados ni pueden estarlo. El objeto no es sin el concepto, pues es mediante el concepto; el concepto no es sin el objeto, pues es aquello mediante lo que surge necesariamente el objeto. Ambos son uno y lo mismo, considerado desde aspectos diferentes. Si nos fijamos en la acción del Yo como tal, según su forma, entonces es concepto; si nos fijamos en el contenido de la acción, en lo material, en *lo que* [*was*] sucede, con abstracción *de que* [*daß*] sucede, es objeto. Cuando se oye hablar a algunos kantianos de los con-

[3] Un lector que, arrastrado por la alegría de haber encontrado una palabra conocida para él, se apresure a transferirle todo lo que hasta ahora se ha pensado con la palabra «concepto», pronto estará completamente equivocado, y no entenderá nada; y la culpa será suya. Esta palabra no debe significar aquí ni más ni menos que lo descrito, lo haya podido pensar o no el lector hasta ahora. No invoco un concepto ya existente en él, sino que quiero desarrollarlo y determinarlo en su espíritu.

ceptos a priori se debería creer que estos conceptos existen en el espíritu [316] humano antes de la experiencia, como cajas vacías a la espera de que esta última introduzca algo en ellas. ¿Qué tipo de cosa puede ser un concepto para esta gente y cómo pueden haber llegado a aceptar como verdadera la doctrina kantiana *así* entendida?

8.–Como queda dicho, no se puede percibir el *actuar mismo* ni el modo de actuar determinado *antes de aquello que surge de un actuar.* Para el hombre común y desde el punto de vista de la conciencia común, sólo hay objetos, y ningún concepto: el concepto desaparece en el objeto y coincide con él. El genio filosófico –esto es, el talento de encontrar en y durante el actuar mismo, no sólo lo que surge en él, sino también el actuar como tal; el talento de reunir estas direccciones completamente contrapuestas en una aprehensión [Auffsassung] y captar así su propio espíritu sobre el hecho–, fue el primero en descubrir el concepto en el objeto, y el ámbito de la conciencia consiguió así un nuevo dominio.

9.–Aquellos hombres dotados de espíritu filosófico hicieron públicos sus descubrimientos. Nada más fácil que, allí donde no impera ninguna necesidad del pensar, producir *con libertad* en su espíritu toda determinación posible, y hacerle actuar arbitrariamente de cualquier modo en que otro nos indique; pero nada es más difícil que observar al espíritu en el actuar *efectivo*, esto es, necesario, según lo dicho antes, o cuando está en situación de tener que actuar de este modo determinado. El primer proceder nos da conceptos sin objetos, un pensar vacío; sólo en el segundo modo el filósofo se convierte en espectador de un pensar real de su espíritu [4].

---

[4] El filósofo de fórmulas piensa esto y aquello, se observa a sí mismo en este pensar y erige como verdad la serie completa de lo que él ha podido pensar *porque* ha podido pensarlo. El *objeto* de su observación es él mismo, tal y como procede *libremente*, sin dirección alguna, al azar, o según una meta que le es dada desde fuera. El verdadero filósofo tiene que observar la razón en su proceder *originario* y *necesario*, mediante el cual existe su Yo y todo lo que es para éste. Pero puesto que él ya no encuentra este Yo agente originariamente en la conciencia empírica, *lo pone*, por el único acto de arbitrio que le está permitido *en su punto de partida*, (y que es la libre decisión misma de querer filosofar) y desde este punto lo hace continuar actuando ante de sus ojos según sus leyes propias, perfectamente conocidas por el filósofo. El objeto de su observación es, por tanto, la razón en general, que procede necesariamente según sus leyes internas, sin ninguna meta externa. El primero observa a un individuo, a sí mismo en su pensar sin ley. El último, observa la razón en general, en su actuar necesario.

[317] El primer [proceder] es una imitación arbitraria de los modos originarios de actuar de la razón percibidos por otros, una vez que ha desaparecido la necesidad que en exclusiva les otorga significación y realidad. Sólo el segundo es una verdadera observación de la razón en su proceder. Desde el primer proceder surge una *filosofía de fórmulas vacía*, que cree haber hecho bastante con demostrar que se podía pensar cualquier cosa sin preocuparse del objeto (de las condiciones de la necesidad de este pensar). Una filosofía real pone al mismo tiempo el concepto y el objeto y nunca trata del uno sin el otro. Introducir tal filosofía y destruir todo filosofar meramente formal era el fin de lo escritos kantianos. No puedo decir si este fin ha sido apreciado hasta ahora también por algún filósofo, pero puedo decir que la incomprensión de este sistema se ha mostrado de una doble manera: por un lado, los llamados kantianos, han considerado también el sistema como una filosofía de fórmulas, aunque en un sentido inverso a la anterior, y han filosofado así de la misma manera vacía de antes, sólo que desde un punto de vista opuesto. Por otro lado, escépticos agudos, a pesar de que han visto muy bien los fallos de esta filosofía, no han reparado en que estas carencias las ha remediado Kant, en lo fundamental. El pensar meramente formal ha hecho un daño indescriptible en la Filosofía, en la Matemática [5] [318], en la Doctrina de la Naturaleza y en todas las ciencias puras.

---

[5] En la Matemática, esto se muestra especialmente por el abuso del álgebra por parte de mentes formales. Así, aún no se ha podido ver correctamente –por aducir un ejemplo llamativo– que la cuadratura del círculo es imposible y contradictoria en su concepto. El recensor de mi escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (o más bien de algunas de sus notas, en los *Anales* de Halle) (2) me pregunta si la cuadratura del círculo es imposible porque la *recta y* la *curva* no tienen nada en común. [318] Cree haber preguntado con ello algo muy inteligente, mira en torno suyo, sonríe y me deja avergonzado. Yo lo miro y me río de la pregunta. Naturalmente, con toda seriedad, esta es mi opinión. *Ansan philosophiae non habes*, dice lleno de compasión. Le contesto: su gran sabiduría le ha sustraído el sano entendimiento. – No me falta el saber en este punto, querido señor, sino el entender. Ya en la escuela secundaria aprendí que la circunferencia debe ser igual a un polígono de infinitos lados, y que se puede obtener la superficie del círculo si se tiene la del polígono. Pero no he podido concebir nunca la posibilidad de esta medición, y ruego a Dios que no me permita concebirla nunca. ¿Es acaso el concepto de una *tarea* de continuar dividiendo al infinito los lados del polígono, por consiguiente, la tarea de un *determinar infinito*? Pero, ¿qué es entonces una medida para la cual queréis utilizar aquí lo infinito? ¿Es algo determinado? Si continuáis dividiendo al infinito, como debeis según la tarea, no llegáis nunca a medir. Pero si queréis medir, tenéis que haber dejado de dividir, y entonces vuestro polígono es finito y no infinito, como os proponíais. Pero, dado que

[319]

II.–LO QUE TIENE QUE PROPORCIONAR EL DERECHO NATURAL EN PARTICULAR COMO UNA CIENCIA FILOSÓFICA REAL

1.–Que hay un cierto concepto determinado obtenido originariamente por la razón, y en ella contenido, no puede querer decir, como consecuencia de lo anterior, sino que el ser racional, en cuanto tal, actúa necesariamente de un cierto modo. El filósofo debe mostrar que esta acción determinada es una condición de la autoconciencia, lo que constituye la deducción de esta última. Debe describirla según su forma, según el modo de actuar en ella, y debe describir también aquello que surge en este actuar para la reflexión. El filósofo proporciona así al mismo tiempo la prueba de la necesidad del concepto, lo determina y muestra su aplicación. Ninguno de estos elementos puede separarse de los demás y, si se tratan aisladamente, son tratados de una manera incorrecta y se filosofa de modo meramente formal. El concepto de derecho debe ser un concepto originario de la razón pura; luego hay que tratarlo de la manera indicada.

2.–Respecto de este concepto, se encuentra que deviene necesario porque el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como *individuo*, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida en que se admite a sí mismo.

Se puede presentar de manera sensible que el modo de actuar en este poner es el concepto de derecho. Yo me pongo como racional, esto es, como libre. En esta operación está en mí la representación de la libertad. Pongo al mismo tiempo otros seres libres en *la* misma acción indivisa. Describo así, mediante mi imaginación, una esfera para la liber-

podéis aprehender el modo de actuar para describir un infinito, esto es, el concepto vacío del infinito, y designarlo por ejemplo como «A», ya no os preocupáis de si de este modo habéis actuado efectivamente, o si podéis actuar, para lo cual os ponéis vigorosamente manos a la obra con vuestro «A». Así lo hacéis en muchos casos. El sano entendimiento humano admira lleno de respeto vuestras hazañas y carga humildemente con las culpas de no entenderos. Pero si un impertinente deja entrever una pizca de su opinión, entonces no podéis explicar en absoluto su incapacidad para una cosa que para vosotros es de una claridad poco común y que no os causa el más mínimo problema, si no es considerando que el pobre hombre no debe haber aprendido los primeros principios de la ciencia.

tad en la que varios seres se dividen. No me atribuyo a mí mismo toda la libertad que he puesto, porque también tengo que poner otros seres libres y atribuirles una parte de la misma. Me limito a mí mismo en mi apropiación [Zueignung] de la libertad, dejando también libertad para otros. El concepto de derecho es así el concepto de la relación necesaria de unos seres libres con otros.

3.–En el concepto de libertad reside inicialmente sólo la facultad de proyectar [entwerfen] con la espontaneidad absoluta conceptos de nuestra posible actividad causal [Wirsamkeit], y los seres racionales se atribuyen con necesidad unos a otros esta mera facultad. Pero para que un individuo racional, o una persona, se encuentre libre se requiere aún algo más, a saber, que al concepto de su [320] actividad causal le corresponda en la experiencia el objeto pensado de este modo; que, por tanto, algo se siga en el mundo externo a él a partir del pensamiento de su actividad [Thätigkeit].

Ahora bien, si los efectos de las acciones [Wirkungen] de los seres racionales debieran caer en el mismo mundo, y justo por ello influirse unos a otros, perturbarse y obstaculizarse recíprocamente, como en realidad ocurre, entonces la libertad, en el último significado, para personas que están entre sí en una relación de influencia recíproca, sería posible sólo bajo la condición de que todos encierren su actividad causal en ciertos límites y, por así decirlo, se dividan entre sí el mundo como esfera de su libertad. Al estar puestos como libres, tal límite no puede encontrarse fuera de la libertad, porque en este caso la libertad sería suprimida, pero en modo alguno limitada *como libertad*; sino que todos deberían ponerse estos límites mediante la libertad misma; esto es, todos deberían haberse dado como ley no perturbar la libertad de aquéllos con los que están en una relación de acción recíproca [Wechselwirkung].

4.–Y así tendríamos el *objeto completo* del concepto de derecho, a saber, ***una comunidad entre seres libres como tales.*** Es necesario que cada ser libre admita a otros de su especie fuera de él; pero no es necesario que todos continúen viviendo *como seres libres* unos junto a otros. El pensamiento de una tal comunidad, y su realización, depende por consiguiente del *arbitrio*. Pero *si* debiera ser pensado, ¿cómo, mediante qué concepto, mediante qué modo de actuar determinado es pensado? Se encuentra que, en el pensamiento, cada miembro de la sociedad se deja limitar su propia libertad externa mediante la libertad

interior, de tal suerte que también puedan ser externamente libres todos los otros junto a él. Éste es el concepto de derecho. Puesto que el pensamiento y la tarea de instituir una tal comunidad dependen del arbitrio, si el concepto de derecho es pensado como un concepto práctico, entonces es meramente técnico-práctico. Esto es: si se preguntara según qué principios [Grundsätzen] podría instituirse [errichten] una comunidad entre seres libres como tales, siempre que alguien quisiese instituirla, habría que contestar: según el concepto de derecho. Pero *que* [*daß*] deba instituirse tal comunidad, en modo alguno queda dicho con eso.

5.–A lo largo de toda esta exposición del concepto de derecho, se ha omitido refutar detalladamente a aquéllos que intentan derivar la doctrina del derecho desde la ley moral; porque una vez que se presente la correcta deducción, todo observador imparcial la aceptará por sí misma, sin que se le muestre la incorrección de las demás. Pero para quienes son parciales y luchan por su propia causa, es una pérdida de tiempo cualquier palabra con vistas a su refutación

La regla del derecho: «limita tu libertad mediante el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación», recibe una nueva sanción, para la conciencia [Gewissen], mediante la ley de la absoluta concordancia consigo mismo (la ley moral); y el tratamiento filosófico de esta última constituye [321] un capítulo de la moral, pero en modo alguno la doctrina filosófica del derecho, que debe ser una ciencia propia, autónoma. Se podría decir que muchos hombres doctos que han establecido sistemas de derecho natural habrían tratado, sin saberlo, aquel capítulo de la moral, si no hubieran olvidado indicar por qué entonces la observancia de esta ley –que siempre debieron tener presente, prescinciendo de la fórmula con que la expresaron– condiciona la concordancia del ser racional consigo mismo. Igualmente que en general los maestros de la moral no han reflexionado –por decirlo de pasada– sobre el hecho de que la ley moral es exclusivamente formal y, por tanto, vacía, y que no se le puede dar subrepticiamente un contenido desde el exterior, sino que tiene que ser cuidadosamente deducido. Puedo indicar de pasada cómo sucede este asunto en nuestro caso. Tengo que pensarme necesariamente en sociedad con los hombres con los que la naturaleza me ha unido, pero no puedo hacerlo sin pensar mi libertad limitada por la suya; luego yo también debo actuar según este pensar necesario, pues

de otra manera mi actuar entraría en contradicción con mi pensar [6] y yo [322] conmigo mismo. En mi conciencia moral estoy obligado, como debe ser, por mi saber, a limitar mi libertad. Pero de esta obligación [Verbindlichkeit] moral no se habla en la Doctrina del Derecho. Cada uno está obligado [verbunden] a vivir con otros en sociedad sólo mediante una decisión arbitraria, y si alguien no quiere limitar en absoluto su arbitrio, en el ámbito del derecho natural no se le puede oponer nada, salvo que entonces tendría que alejarse de toda sociedad humana.

6.–En el presente escrito ha sido deducido el concepto de derecho, al mismo tiempo que su objeto, como condición de la autoconciencia; ha sido derivado, determinado y asegurada su aplicación, tal y como se exige de una ciencia real. Esto ha tenido lugar en la primera y en la segunda sección de esta investigación. El concepto de derecho ha sido ulteriormente determinado y ha sido demostrado cómo debería ser realizado en el mundo sensible, en la doctrina del derecho político [Staatsbürgerrechts], para la que sirven como preparación las investigaciones sobre la el derecho originario y el derecho de coacción. Los tres capítulos, necesarios e indicados en el libro para la determinación completa del derecho político, –sobre el contrato de ciudadanía (4), sobre la legislación civil [bürgerliche] y sobre la constitución– ya han sido elaborados y expuestos a mi oyentes, y aparecerán en la próxima feria, junto con el derecho de gentes, el derecho cosmopolita y el derecho de familia, bajo el título de *Derecho Natural aplicado.* [7]

---

[6] Leo en alguna parte que la proposición «las acciones diversas de la voluntad libre deben concordar consigo mismas» es el principio de la doctrina moral. Esta es una muy desafortunada aplicación del postulado de la concordancia absoluta del ser racional consigo mismo, establecido en mis *Lecciones sobre el destino de sabio.* Para contentar tal doctrina moral, basta pensar sólo en un malvado verdaderamente consecuente, como el doctor Erhard caracteriza al diablo en su *Apología del Diablo* (Niethammers, *Philosophi. Journal,* I, 1795): las acciones de la voluntad libre concuerdan entonces perfectamente entre sí, puesto que contradicen en conjunto la convicción de lo que debe ser; y ya se ha satisfecho a una tal doctrina moral. (3)

[7] La impresión de los mismos resultó imposible en el presente; por eso han quedado rezagados y así he tenido la ocasión de añadir las partes restantes de la Doctrina general del Derecho. –Con ello se produce sólo un inconveniente para este libro. Estoy autorizado por la experiencia anterior a suponer que no todos los críticos reciben con mis principios la capacidad de aplicarlos ulteriormente. Por consiguiente, ruego a quien no esté seguro de esta capacidad por su propia experiencia, que no se apresure en esta aplicación, sino que espere la publicación de mi escrito.

[323]

III.–SOBRE LA RELACIÓN DE LA PRESENTE TEORÍA DEL DERECHO CON LA KANTIANA

Con excepción de algunos indicios excelentes del Sr. Dr. *Erhard*, en varios de sus escritos más recientes, y del Sr. *Maimon*, en un artículo sobre el derecho natural en el «Philosophisches Journal» del Prf. Niethammer (5), el autor de este escrito todavía no había encontrado ningún atisbo de que un filósofo desconfiara de la manera habitual de tratar el derecho natural, cuando, tras concluir el fundamento de su teoría del derecho a partir de los principios de la Doctrina de la Ciencia, fue muy gratamente sorprendido por el importantísimo escrito [8] de Kant *La paz perpetua*. (6)

Quizás no será inconveniente para muchos lectores una comparación [324] entre los principios kantianos del derecho, tal y como se siguen del mencionado escrito, y los del sistema aquí expuesto.

A partir del mencionado escrito, no se puede ver con claridad si Kant deriva la ley jurídica desde la ley moral, según la manera habitual, o si admite alguna otra deducción. Sin embargo, por su observación acerca del concepto de una ley permisiva (7) parece por lo menos altamente probable que su deducción coincida con la aquí ofrecida.

Un derecho es evidentemente algo de lo que uno se puede servir o no. Se sigue, por tanto, de una ley meramente permisiva, y esta última del hecho de que una ley se limite a una cierta esfera, a partir de lo cual el Juicio [Urteilskraft] concluye que se encuentra fuera de la esfera

[8] Qué se debe esperar de la agudeza de una parte del público cuando se oye situar este escrito en la misma clase que las ideas del Abad de St. Pierre, o de Rousseau, sobre el mismo objeto? Éstos afirmaban sólo que la realización de esta idea de la paz perpetua sería deseable, acerca de lo cual, sin duda, todo lector bien intencionado les dispensa de la prueba de que esta realización no sería imposible, si los hombres fueran diferentes de como todavía son en el presente. *Kant* muestra que esta idea es una tarea *necesaria* de la razón, y su presentación un fin de la naturaleza que ella alcanzará tarde o temprano, pues trabaja con tal propósito incansablemente y ya ha alcanzado en realidad una buena parte de lo que se encuentra en el camino que conduce a esa meta. Esto constituye, sin duda alguna, una muy diferente visión del mismo objeto.

de la ley, libre de la ley, y si no hay ninguna otra ley relativa a este objeto, queda en general remitido pura y simplemente al propio arbitrio. El permiso [Erlaubniß] no reside expresamente en la ley, [sino que] es derivado más bien, al interpretar la misma, por su limitación. La limitación [Beschränktheit] de una ley se muestra en el hecho de que está condicionada. No se puede comprender en absoluto cómo una ley permisiva podría ser deducida de la ley moral, que ordena incondicionadamente y que en consecuencia se extiende sobre todo.

Nuestra teoría concuerda perfectamente con las afirmaciones *de Kant* de que el estado [Zustand] de paz o conforme al derecho entre los hombres, no es un estado natural, sino un estado que debe ser fundado; y que se tiene el derecho a forzar [nöthigen], incluso al que aún no nos ha atacado, a garantizarnos, mediante el sometimiento al poder de la autoridad, la seguridad necesaria [325]. Estas proposiciones se demuestran aquí de la misma manera que Kant las ha demostrado.

Igualmente de acuerdo está [nuestra teoría] con la fundamentación kantiana de los principios según los cuales la unión política [Staatsverbindung] sólo puede ser construida sobre un contrato originario que, sin embargo, debe ser estipulado necesariamente; y, además, según aquéllos por los que el pueblo mismo no debe ejercer por sí mismo el poder ejecutivo, sino que tiene que transferirlo y, que por consiguiente, la democracia, en el significado verdadero y propio del término, es una constitución por completo contraria al derecho.

[326] Pero he sido llevado a pensar de otra manera acerca de que, para la seguridad del derecho en el Estado, sea suficiente separar el poder ejecutivo y el legislativo, como Kant parece admitir –sólo *parece*, pues claramente no era su intención agotar el tema en este escrito–. Resumo aquí brevemente los puntos principales esparcidos a la largo de este tratado y relativos a esta investigación.

Depende de la ley jurídica que cada uno de los hombres que deben vivir juntos tiene que limitar su libertad de tal manera que, al lado de la suya, pueda subsistir también la de los otros. Pero la ley no dice nada sobre el hecho de que esta persona determinada deba limitar su libertad precisamente mediante la libertad de esta determinada segunda, tercera y cuarta personas. Que yo tenga que acomodarme precisamente a estos hombres determinados surge del hecho de que vivo en sociedad con ellos. Pero vivo en sociedad con ellos a consecuencia de mi libre deci-

sión, en modo alguno por una obligación [Verbindlichkeit]. Aplicado al contrato social [Bürgervertrag]: depende originariamente del libre arbitrio de cada uno si quiere o no vivir en este Estado determinado. Aunque, si quiere vivir entre los hombres, ya no depende de su arbitrio entrar a formar parte de un Estado cualquiera o seguir siendo su propio juez. Ahora bien, tan pronto expresa la voluntad de entrar en un Estado determinado y es aceptado en el mismo, queda sometido sin más, mediante esta mera declaración recíproca, a todas las limitaciones que la ley jurídica exige para este conjunto de hombres. Con las palabras «quiero vivir en este Estado» ha aceptado todas las leyes del mismo. Según la *forma*, la ley del Estado se convierte en su ley por su consentimiento; pero según la *materia* está determinada sin su consentimiento por la ley jurídica y por la situación de este Estado.

Además, la ley «limita tu libertad por la libertad de todos» es meramente formal y en esta misma medida incapaz de aplicación alguna. Pues, [327] ¿hasta dónde debe extenderse, para cada uno, la esfera en el interior de la cual a nadie le está permitido perturbarle, pero más allá de la cual, a su vez, no le está permitido ir sin que se le considere un perturbador de la libertad de otros? Sobre esto tendrían que llegar a un entendimiento las partes. Aplicado al Estado: cada uno tiene que acordar con el Estado, desde el momento de su incorporación al mismo, un cierto ámbito para sus acciones libres (una propiedad, prerrogativas civiles, etcétera) ¿Qué le limita a él precisamente a esta esfera? Evidentemente su propia y libre decisión; pues, sin ella, tendría tanto derecho como los otros sobre todo lo que queda para los demás. ¿Mediante qué se determina entonces cuánto puede serle concedido a cada individuo? Obviamente, mediante la voluntad común [gemeinsamer Wille], según la regla: «esta determinada cantidad de hombres deben ser libres unos junto a otros en esta esfera determinada de la libertad en general; por consiguiente, a un particular [Einzelner] le corresponde tanto».

En estos límites tienen que ser mantenidos los ciudadanos por coacción [Zwang], y la amenaza a infrigirles cierto daño, en caso de transgredirlos, tiene que disuadir sus voluntades de la decisión de transgresión [Übertretung]. Está claro que este daño, determinado por la ley penal, tiene que ser conocido, si ha de operar sobre su voluntad. Y está claro también que se han sometido al mismo desde su incorporación al Estado para el caso de transgresión de la ley.

Pero, ¿quién debe *proclamar* la voluntad común, perfectamente *determinada* por la *naturaleza de la cosa*, en relación con los derechos de los individuos, y con el castigo de aquéllos que los conculquen? ¿Quién debe *aclarar e interpretar* aquella necesaria disposición de la naturaleza y de la ley jurídica? Para esto nada sería menos apropiado que la multitud. Sólo de una manera muy impura se obtendría una verdadera voluntad común mediante la reunión de votos individuales. Este asunto no puede corresponder sino al que siempre tiene en cuenta al todo y las necesidades del mismo, al responsable de que domine ininterrumpidamente el más estricto derecho; a nadie sino al administrador del poder ejecutivo. Él suministra la materia a la ley, dada también para él por la razón y la situación del Estado; pero la forma de la ley, su fuerza vinculante para el individuo, se obtiene sólo por su consentimiento, no *precisamente* a esta ley concreta, sino al estar unido a este Estado. Por estos motivos, y en este sentido, se afirma en nuestra teoría que no hay que separar el poder legislativo del ejecutivo en la legislación civil [Zivilgesetzgebung], sino que más bien tienen que permanecer necesariamente unidos. La legislación civil [328] es también una rama del ejecutivo, en tanto que sólo el derecho en general debe ejecutarse. El administrador del poder ejecutivo es el intérprete natural de la voluntad común acerca de las relaciones de los individuos entre sí dentro del Estado; no precisamente de la voluntad que éstos efectivamente tienen, sino de la que han de tener si deben coexistir entre sí, aunque de hecho ningún particular la tuviese, como a veces se podría admitir.

Completamente diferente es la *Constitución*, o ley sobre la manera en que debe ponerse en práctica la ley. A la Constitución tiene que darle su voto todo ciudadano y sólo puede ser establecida por la unanimidad absoluta. Pues es la garantía que cada uno se hace dar por todos en relación con la seguridad del conjunto de sus derechos en la sociedad. La parte esencial de toda constitución es el eforato expuesto en esta teoría. Al juicio de los conocedores imparciales confío la cuestión de si éste es suficiente para asegurar los derechos de todos sin la división del poder legislativo y ejecutivo en general, propuesta por otros y para mí inviable (pues en *qué medida* aprueba Kant esta opinión, *en parte* enteramente correcta, no se infiere de su escrito).

[329] PRIMERA SECCIÓN

DEDUCCIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHO

§.1. Primer Teorema

Un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectual libre.

Demostración

I.–*Si un ser racional debe ponerse como tal, entonces tiene que atribuirse una actividad [Thätigkeit] cuyo último fundamento reside absolutamente en él mismo* (ambas son proposiciones intercambiables: la una afirma lo mismo que la otra).

La actividad en general que regresa a sí misma (yoidad, subjetividad) *es el carácter del ser racional.* El ponerse a sí mismo (la reflexión sobre sí mismo) es un acto de esta actividad. Esta reflexión la llamo A. *Por el acto de tal actividad se pone el ser racional.* Toda reflexión apunta a algo como a su objeto, B. ¿Qué clase de algo tiene que ser el objeto de la reflexión A exigida antes? – El ser racional debe ponerse a sí mismo en ella, debe tenerse a sí mismo como objeto. Pero su carácter es la actividad que regresa a sí. El último sustrato supremo B de su reflexión sobre sí mismo tiene que ser por tanto *la actividad que regresa sobre sí misma, que se autodetermina.* De otra manera, no se pone como ser racional y no se pone en absoluto, lo que contradice nuestro supuesto.

El ser racional establecido es *finito. Pero un ser racional finito es el que no puede reflexionar sobre nada que no sea limitado.* Ambos conceptos son intercambiables y significan lo mismo. Según esto, la misma actividad B que regresa a sí tendría que ser limitada, es decir, tendría que haber fuera de ella todavía un C que debería ser puesto por el reflexionante, y que no sería esta actividad sino opuesto a ella.

[330] II.–*El ser racional no puede poner esta su actividad como tal en la intuición del mundo;*

porque esta [actividad], gracias al concepto, no debe regresar al intuyente; debe tener por objeto no a éste sino, antes bien, a algo que debe quedar fuera de él y que se le contrapone –un mundo–.

(Luego, el *actuar* [Handeln] que acontecía aquí, el intuir, naturalmente puede atribuirse a sí mismo por el ser racional y elevarse a conciencia; el ser racional puede ponerse como lo intuyente. Desde el punto de vista de una filosofía trascendental, se da cuenta también de que el intuir no es sino un Yo que regresa a sí mismo y que el mundo no es sino el Yo intuido en sus límites originarios. Pero el Yo tiene que existir ya para sí mismo para poder atribuirse algo; aquí sólo se pregunta cómo el Yo puede existir originariamente para sí mismo, y esto no resulta explicable a partir de la intuición del mundo, sino que ésta misma, al contrario, sólo es posible por aquello que ahora estamos buscando.

III. *Pero el mismo ser racional puede oponer al mundo una actividad como la que buscamos y de la que el mundo sería el límite; y para oponerla al mundo puede producirla. Y si una tal actividad es la única condición de posibilidad de la autoconciencia, y si ésta tiene que corresponderle necesariamente al ser racional según su concepto, entonces tiene que suceder lo requerido.*

a.) La actividad del ser racional en la intuición del mundo, que tiene que sernos conocida a los que filosofamos, pero no al ser racional sobre el que filosofamos, si hemos ascendido con nuestra especulación hasta el establecimiento de un derecho natural, es *coaccionada* y *vinculada* [gezwungen/gebunden] no según su forma (esto es, por el hecho de que tenga lugar en general), sino según su contenido (esto es, por el hecho de que, una vez que ha tenido lugar en un caso determinado, procede precisamente así). Tenemos que representarnos los objetos así como son según nuestro parecer [Dafürhalten], sin nuestra intervención, y nuestro representar se tiene que regir por su ser. Una actividad contrapuesta a ésta tendría que ser *libre* respecto de su contenido, tendría que poder actuar de diferentes maneras.

Además, la actividad libre debe ser limitada por la actividad en la intuición del mundo; esto es, la actividad en la intuición del mundo es ella misma aquella actividad libre en el estado de vinculación [Gebundenheit]; y a la inversa, [331] la actividad libre es la que se ocupa en la intuición del mundo cuando desaparece la vinculación: los objetos son objetos únicamente por y en la medida en que no deben existir por la libre actividad del Yo, y ésta tiene que ser limitada y retenida si aquéllos deben existir. Pero la actividad libre apunta a suprimir [aufzuheben] los objetos en tanto que ellos la vinculan. Ella es, por consiguiente, *activi-*

dad causal [Wirksamkeit] sobre los objetos y la intuición es actividad causal suprimida, abandonada voluntariamente por el ser racional mismo.

En relación con la intuición del mundo y con el mundo mismo, esta es la actividad B que hay que poner. Pero ella debe ser necesariamente un regresar del ser racional a sí mismo, lo que no es en tanto apunte a los objetos. De ahí que, referida al ser racional mismo, tenga que ser una libre autodeterminación a la actividad causal. En tanto que apunta al objeto, está determinada según su contenido. Pero originariamente, y según su esencia, no debe estarlo; por tanto, es determinada por sí misma, es determinada y determinante a un tiempo y por eso es, en el fondo, una actividad que regresa a sí misma.

Hay que exponer lo dicho sistemáticamente de la siguiente manera. La actividad a mostrar es *opuesta* al intuir y, en ese sentido, es absolutamente libre, porque el intuir está vinculado; apunta al ser racional, o lo que es *lo mismo*, la actividad regresa a sí misma (pues el ser racional y su actividad son una y la misma cosa), porque aquella [actividad del intuir] apunta a algo fuera del ser racional; y es el *formar* el concepto de una actividad causal propuesta fuera de nosotros, o de un *fin*. Pero al mismo tiempo, hay que *relacionarla* con el intuir, esto es, ponerla igual al mismo; ella es actividad causal sobre los objetos, la cual, sin embargo –y esto no hay que perderlo de vista– se sigue inmediatamente desde el concepto y es la misma cosa sólo considerada desde otro punto de vista.

b.) Mediante tal actividad se hace posible la autoconciencia exigida. Ella es algo que tiene su último fundamento en el ser racional mismo y debe ser puesta como tal mediante la contraposición posible con algo que no tenga su fundamento en sí. El Yo (el ser racional mismo como tal) sería ahora un Yo determinado limitado y por esto comprenhensible mediante la reflexión: el Yo práctico sería el Yo para la reflexión, el Yo puesto por sí mismo y a ponerse por sí mismo en la reflexión, y al que, como sujeto lógico, se podría atribuir algo en un predicado posible, como aquí la intuición del mundo.

[332] c.) *Sólo* mediante tal actividad se hace posible la autoconciencia. Pues, en lo establecido hasta ahora no tenemos sino las notas características que antes hemos mostrado como condiciones de la autoconciencia; a saber, que exista una actividad que regresa a sí, o que tenga su fundamento último en el ser racional mismo, que sea finita y limitada y que ella sea puesta como limitada, esto es, en oposición y en relación

con lo limitante, lo que sucede meramente por el hecho de que, en general, se reflexiona sobre ella.

Por consiguiente, se admite necesariamente una actividad tal y el poner de la misma, tan necesariamente como se admite la autoconciencia, y ambos conceptos son idénticos.

Corolarios

1.) Se afirma que el Yo práctico es el Yo de la autoconciencia originaria; que un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer y no se percibiría y, en consecuencia, no percibiría el mundo, luego no sería ni siquiera inteligencia, si no fuera un ser práctico. El querer es el carácter esencial propio de la razón; según la intelección de los filósofos, el representar se halla con el mismo en una relación de acción recíproca, pero sin embargo es puesto como lo contingente. La facultad [Vermögen] práctica es la raíz más íntima del Yo, sobre ella se apoyan todas y están prendidas a ella.

Todos los otros intentos de deducir el Yo en la autoconciencia han fracasado porque *siempre* tienen que presuponer lo que quieren deducir. Aquí se muestra por qué tenían que ser desafortunados. ¿Cómo se podría admitir que surgiera un Yo mediante la conexión [Verknüpfung] de diversas representaciones, en ninguna de las cuales residiera el Yo con sólo sintetizarlas? Sólo una vez que el Yo existe, se puede conectar algo con él. Él mismo tendría que existir ya antes de toda conexión, –se sobreentiende, como sucede siempre aquí, *para el Yo* [9].

[333] 2.) Querer y representar están así en constante relación recíproca necesaria y ninguno de ellos es posible sin que sea al mismo tiempo el otro. Que todo querer está condicionado por un representar, se concederá sin esfuerzo y se ha concedido desde tiempo atrás; tengo

[9] El Yo *que* debe reflexionar (así como aquél *que* debe determinarse a actuar, o el que *debe* intuir el mundo, etcétera), *precede* –se entiende para el Yo que reflexiona en el filosofar, que también es ciertamente un Yo sujeto a las leyes de su esencia– sólo *como consecuencia de estas leyes* y es el Yo del que habla el primer principio de la Doctrina de la Ciencia (8). Para este yo que reflexiona ahora debe ser puesto otro yo; esto es, este Yo debe ser objeto para sí mismo. ¿Cómo es posible? De esto es de lo que se trata aquí. Los lectores atentos me perdonarán esta nota, que no va dirigida a ellos, sino a los superficiales y distraídos que la necesiten, y se ruega a estos ponerla a pie de página allí donde vuelvan a tener necesidad de ella.

que representar lo que quiero. A la inversa, *la* afirmación de que todo representar está condicionado por un querer, podría encontrar dificultades. Pero un representar no puede existir sin el que representa, y no puede ser puesto con conciencia sin que el que representa sea puesto. Pero este último no es *accidentaliter*, en tanto que ahora representa, sino *sustancialiter*, en tanto que es en general y es algo: o bien alguien que quiere efectivamente, o bien algo puesto y caracterizado por su capacidad de querer [Willensfähigkeit]. La mera inteligencia no constituye ningún ser racional, pues ella sola no es posible ni constituye la mera facultad práctica, porque ésta de igual forma no es posible por sí sola, –sino que las dos reunidas la producen y la completan como un todo.

3.) Sólo mediante esta relación recíproca entre intuir y querer del Yo devíene posible el Yo mismo, y todo lo que es para el Yo (para la razón), esto es, todo lo que es en general.

Primordialmente el Yo mismo. – Se podría decir que una acción recíproca entre intuir y querer del Yo debe preceder a la posibilidad del Yo mismo; en el Yo debe haber algo que esté en acción recíproca antes de que el Yo misma sea. Y esto es contradictorio. Pero precisamente aquí reside la ilusión que debe eliminarse. El intuir y el querer no preceden ni suceden al Yo, sino que son el Yo mismo; ambos tienen lugar sólo en tanto que el Yo se pone a sí mismo, sólo en este *poner* y a través de ese poner que tiene lugar; y es absurdo pensar que tiene lugar algo fuera del poner e independiente de él. A la inversa, el Yo se pone en tanto que ambos tienen lugar y en tanto él pone que ambas cosas tienen lugar, y también es absurdo pensar [334] en otro poner del Yo. Es cuanto menos poco filosófico creer todavía que el Yo sea algo distinto de *su acto [That] y su producto al mismo tiempo.* Si oímos hablar del Yo como algo activo, no nos hace falta imaginar un sustrato en el que deba residir la actividad como simple facultad [Vermögen]. Esto no es el Yo, sino un producto de nuestra propia imaginación que proyectamos con ocasión de la exigencia de pensar el Yo. El Yo no es algo que *tiene una facultad*, no es en general facultad alguna, sino *agente*; él es lo que actúa, y si no actúa no es nada.

Se ha preguntado: ¿cómo llega el que representa a la convicción de que fuera de su representación existe un objeto de la misma con las propiedades con las que es representado? Si se hubiera pensado correctamente lo que esa pregunta quiere decir, desde esta reflexión se habría

llegado ya a los conceptos correctos. – El Yo mismo hace el objeto por su actuar; el modo de su actuar es él mismo el objeto y no hay que pensar en ningún otro objeto. Aquello cuyo modo de actuar necesariamente deviene un objeto es un Yo, y el Yo mismo no es otra cosa que aquél cuyo mero modo de actuar deviene un objeto. Si actúa con toda su facultad –es preciso expresarse así para poder expresarse en general– entonces él mismo es objeto para sí mismo; si actúa sólo con una parte de la misma, entonces tiene como objeto algo que debe existir fuera de él.

Captarse a sí mismo en esta identidad del actuar y del ser actuado, no en una o en otra dimensión por separado, sino en *la identidad* de ambos, y por así decirlo captarse sobre el hecho, significa concebir el Yo puro y apropiarse del punto de vista de toda filosofía trascendental. Este talento parece estar completamente negado a algunos. Quien sólo puede considerar unilateralmente aquellas dimensiones por separado, aunque se esfuerce por concebir los pensamientos indicados, sólo capta siempre cómo se encuentra lo activo o el objeto de la actividad, y obtiene de ambos, en su separación, resultados por completo contradictorios, que sólo aparentemente podrían reunirse, porque no lo estaban desde un principio.

[335] §.2. Consecuencia

Mediante este poner su facultad para una libre actividad causal, el ser racional pone y determina un mundo sensible fuera de él.

1.- Él lo *pone*. Sólo lo absolutamente espontáneo o lo práctico es puesto como subjetivo, como perteneciente al Yo y, por la limitación del mismo, el Yo mismo es limitado. Lo que queda fuera de esta esfera es puesto, porque reside fuera de ella, como no producido ni a producir por la actividad del Yo; lo que es excluido de la esfera del Yo y éste de la suya. Surge un sistema de objetos, esto es, un mundo que existe *independientemente del Yo, esto es, del Yo* práctico, que aquí equivale al Yo en general, e independiente del mundo *en todo caso existe el Yo*, de nuevo el Yo práctico, determinando sus fines. Ambos existen uno fuera del otro y cada uno tiene su existencia particular.

Corolarios

1.- El filósofo trascendental tiene que admitir que todo lo que es, puede ser sólo *para* un Yo, y lo que debe ser para un Yo puede ser sólo *por* el Yo. El entendimiento humano común, por el contrario, otorga a ambos una existencia independiente, y afirma que el mundo existiría siempre, aunque él no existiera. El último no puede tomar en consideración la afirmación del filósofo trascendental, puesto que se sitúa en un punto de vista inferior; pero el filósofo tiene que atender al entendimiento humano común y su afirmación es indeterminada, y por esto en parte incorrecta, hasta que él muestre cómo sólo de su afirmación *se sigue necesariamente la del último, y sólo se puede explicar desde su supuesto.* La filosofía tiene que deducir nuestra convicción de la existencia de un mundo fuera de nosotros.

Esto ha sucedido así aquí desde la posibilidad de la autoconciencia y aquella convicción ha sido demostrada como condición de esta autoconciencia. Puesto que el Yo puede ponerse en la autoconciencia sólo prácticamente, pero no puede poner nada en general sino lo finito, tiene que poner al mismo tiempo un límite a su actividad práctica, y por esto tiene que poner un mundo exterior a él. Así procede [336] originariamente todo ser racional, y así procede sin duda también el filósofo.

Si ahora el último comprende que el ser racional tiene que poner primordialmente su actividad práctica reprimida [unterdrückte] para poder poner y determinar el objeto, de tal manera que el objeto mismo no es dado inmediatamente, sino que es producido como consecuencia de algo originariamente distinto, entonces esto no perturba al entendimiento común, que no puede ser consciente de estas operaciones postuladas [Verrichtungen], puesto que ellas condicionan la posibilidad de toda conciencia y residen por ello fuera del círculo de la misma. Al entendimiento común no le interesan las especulaciones que guían la convicción del filósofo; pero tampoco perturba al filósofo, en la medida en que se sitúa en el punto de vista del entendimiento común.

Se podría preguntar: ¿qué realidad debe corresponderle a aquellas acciones que quedan fuera del ámbito de toda conciencia y que no son puestas en la conciencia, si *la* realidad sólo le corresponde a lo que necesariamente es puesto por el Yo? –Naturalmente ninguna, excepto en la medida en que está puesto, por tanto una realidad sólo para el

entendimiento que filosofa. Si se quieren reunir sistemáticamente las operaciones [Verrichtungen] del espíritu humano en un último fundamento, se tendría que aceptar unas y otras como acciones del mismo; todo ser racional que lo intentara se vería ante esta necesidad. Esto y nada más que esto afirma el filósofo. Aquellas acciones originarias tienen la misma realidad que la causalidad recíproca de unas cosas sobre otras en el mundo sensible y su continua acción recíproca. Para aquellos pueblos primitivos de los que aún tenemos testimonios y que escasamente reunían sus experiencias, sino que dejaban yacer separadas en su conciencia las percepciones particulares, para éstos, no había una tal causalidad continua ni acción recíproca. Animaban casi todos los objetos en el mundo sensible y los elevaban a primeras causas libres, como ellos mismos eran. Una tal conexión universal no tenía para ellos *ninguna realidad*, puesto que para ellos *no existía en general*. Pero quien conecta sus experiencias en una unidad –y esta tarea siempre se encuentra en el curso de la razón humana que progresa sintéticamente, y tarde o temprano tiene que aceptarse y cumplirse– tiene necesariamente que conectarlas de aquella forma y para él tiene realidad la conexión del todo alcanzada. Tan pronto como el espíritu humano se repliega sobre sí mismo tras la realización de esta tarea, como ha hecho por primera vez con clara conciencia en uno de sus más nobles representantes, *Kant*, y encuentra que [337] todo lo que creía percibir fuera de sí lo ha producido sólo desde sí mismo, entonces anticipa a la razón sintéticamente progresiva la tarea de reunir todas estas operaciones del espíritu en el último fundamento, y este proceder tiene la misma realidad que tenía aquél en virtud del mismo fundamento. Esta última tarea para la facultad sintética, tras cuyo cumplimiento la humanidad volverá al análisis, que desde ahora tendrá una significación completamente diferente, tiene que ser también realizada tarde o temprano, y sería de desear simplemente que los que no destinan su capacidad a tomar parte en esta tarea, no tuvieran en general ninguna noticia de la realidad que debe ser producida de la misma, tal y como siempre ha sido, pero que tampoco pretendan rebajarla a esta clase particular de realidad que conocen. Que un Yo puro y las realizaciones del mismo, con anterioridad a toda conciencia, no tengan realidad alguna porque no se presentan a la conciencia común, significa lo mismo que si un salvaje inculto dijese si hablara: vuestra causalidad y vuestra acción recíproca no tienen ninguna realidad, pues no se pueden comer.

2.) Desde la deducción de nuesta convicción de la existencia de un mundo sensible exterior a nosotros, se sigue igualmente hasta dónde llega esta convicción y en qué estado del espíritu tiene lugar: pues nada fundado va más allá de su fundamento, y tan pronto como se conoce el fundamento de una determinada manera de pensar, se conoce también su ámbito. Esta convicción va tan lejos como nuestra capacidad práctica se distingue y se opone a la teórica, tanto como alcanza nuestra representación de la influencia de las cosas sobre nosotros y de nuestra reacción sobre ellas, porque sólo así nuestra capacidad práctica es puesta como limitada. De ahí que los filósofos siempre hayan conducido sus demostraciones de la realidad de un mundo externo desde la influencia del mismo sobre nosotros, una demostración que obviamente presupone lo que debe demostrarse, pero que el entendimiento humano común abraza estrechamente, porque es la prueba que él mismo se da.

Pero, ¿cómo puede el filósofo especulativo distanciarse por un tiempo de esta convicción para poder investigar más allá de ella? Evidentemente, en la medida en que no realiza aquella distinción que la condiciona. Si atendemos meramente a la actividad del representar y queremos explicar sólo ésta, entonces surgirá una duda necesaria sobre la existencia de las cosas externas. El idealista trascendental abarca la actividad teórica y práctica, al mismo tiempo, como actividad en general y, dado que en el Yo no hay pasividad, ni pueda haberla [Leiden], necesariamente llega al resultado de que el sistema completo de objetos para el Yo tiene que ser producido por el Yo mismo. Pero precisamente porque comprende las dos actividades, puede [338] a su tiempo dividirlas y mostrar el punto de vista sobre el que necesariamente tiene que situarse el entendimiento humano común. El idealista dogmático excluye por completo la actividad práctica de sus investigaciones y mira únicamente a la teórica, queriéndola fundamentar por sí misma, y es natural entonces que tenga que hacerla incondicionada. Esta especulación es posible para ambos, en tanto que se mantengan en la soledad del pensar, pero tan pronto como se agite su actividad práctica, se olvidan al punto de sus convicciones especulativas y regresan, porque tienen que hacerlo, a la comprensión humana común de las cosas. No ha existido idealista alguno que haya extendido sus dudas o supuesta certeza hasta su actuar, y no puede haberlo, pues entonces no podría actuar en absoluto y entonces tampoco podría vivir.

II. Mediante aquel poner de una actividad libre es determinado al mismo tiempo un mundo sensible, es decir, es puesto con ciertas características inalterables y universales.

En primer lugar –el concepto de la actividad causal del ser racional es proyectado a través de la libertad absoluta; el objeto en el mundo sensible como lo opuesto a la misma está por consiguiente establecido, fijado, determinado invariablemente. El Yo es determinable al infinito, el objeto está determinado de una vez y para siempre, porque es tal. El Yo es lo que es en el *actuar*, el objeto en el *ser*. El Yo está continuamente en devenir, no hay nada permanente en él; el objeto es para siempre como es, fue y será. En el Yo reside el último fundamento de su acción; en el objeto el de su ser, pues no tiene nada más que ser.

Luego – el concepto de actividad causal, proyectado con absoluta libertad y que podría ser infinitamente distinto bajo las mismas circunstancias, apunta a una actividad causal en el objeto. Por consiguiente, el objeto tiene que ser infinitamente modificable, en virtud de un concepto modificable al infinito: de él se tiene que poder hacer todo lo que se puede querer hacer de él. Está fijo y por su inercia [Beharrlichkeit] podría ciertamente *resistirse* a la influencia [Einwirkung]; pero él no es capaz de ningún cambio por sí mismo (no puede comenzar ningún efecto [Wirkung]) y, por lo tanto, no puede *actuar* contra aquella acción.

Finalmente –el ser racional no puede ponerse operando [wirkend] sin ponerse al mismo tiempo representando; no se puede poner operando sobre un determinado objeto sin representárselo continuamente; no puede poner ningún efecto [Wirkung] determinado como cumplido sin poner el objeto al que tiende. Ciertamente, dado que el objeto es puesto como anulando la actividad causal, y la actividad causal debe subsistir junto al objeto, entonces surge aquí un conflicto que se puede mediar por un oscilar [Schweben] de la imaginación entre ambos, [339] a través del que *surge* un *tiempo*.[10] Por ello la actividad causal sobre el objeto ocurre sucesivamente en el tiempo. Si se opera sobre uno y el mismo objeto y en cada momento presente la actividad causal se considera condicionada por el precedente y, mediatamente, por los momentos precedentes a todos, entonces el estado del objeto se considera igualmente

[10] Léase a este propósito el *Diálogo sobre Idealismo y Realismo*, de Jacobi, donde se muestra claramente que las representaciones temporales, que en sí contradicen el concepto puro de causalidad, sólo se transfieren a él desde la representación de nuestra propia actividad causal sobre las cosas. (9)

condicionado en cada momento por el estado en todos los momentos anteriores a partir del primer conocimiento del objeto; y así el objeto permanece el mismo a pesar de que cambia sin cesar; esto es, permanece idéntico el sustrato producido por la imaginación para conectar en el mismo lo diverso, el soporte de los accidentes continuamente excluyentes, lo cual se denomina mera materia. De ahí procede que podamos ponernos como alterando la forma de las cosas, pero en modo alguno la materia, y que seamos plenamente conscientes de nuestra facultad para alterar infinitamente las figuras de las cosas, pero también de que carecemos de la facultad para producirlas [340] o aniquilarlas, y de que la materia no puede aumentar ni disminuir para nosotros, y, desde este punto de vista de la conciencia común, pero en modo alguno desde el de la filosofía transcendental, nos es dada una materia originariamente.[11]

§.3. Segundo Teorema

El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él.

Demostración

I.)

a.) El ser racional, según la demostración realizada en el §1, no puede poner (percibir y concebir) ningún objeto sin al mismo tiempo atribuirse una actividad causal, en la misma síntesis indivisa.

b.) Pero él no se puede atribuir ninguna actividad causal sin haber puesto un objeto al que deba apuntar esta actividad causal. El poner del objeto como algo determinado por sí mismo y en este medida inhibidor de la libre actividad del ser racional, tiene que ser puesto en un punto temporal precedente, sólo por el cual se torna presente aquel punto temporal en el que es captado el concepto de actividad causal.

[11] Una filosofía que parte de los hechos de la conciencia de lo que se encuentra cuando se considera el Yo meramente como lo *actuado*, no puede sobrepasar aquellos límites en los que hay dada una materia, y se conduce entonces de una manera enteramente consecuente si establece aquella proposición.

c.) Todo concebir está condicionado por un poner la actividad causal del ser racional, y toda actividad causal está condicionada por un concebir precedente del mismo poner. Por consiguiente, cada momento posible de conciencia está condicionado por un momento precedente de la misma, y la conciencia se presupone ya como efectiva en la explicacion de su posibilidad. Sólo se puede explicar mediante un círculo; por tanto no se puede explicar en general, y aparece como imposible.

[341] La tarea consistía en mostrar cómo es posible esta autoconciencia. Hemos contestado a todo esto: la autoconciencia es posible si el ser racional se atribuye en un momento único e indivisible una actividad causal a la que puede oponer algo. Supóngase que esto sucede en el momento «Z».

Se pregunta ahora: ¿bajo qué condición es posible lo aquí exigido? Y está claro entonces que la actividad causal a poner sólo puede serlo en relación con cualquier objeto determinado, «A», al que apunta. No se tiene que decir que podría ponerse una actividad causal *en general*, una actividad causal meramente *posible*; pues esto sería un pensar indeterminado y ya se le ha hecho bastante daño a la filosofía argumentando desde supuestos generales. Una actividad causal meramente posible, o una actividad causal en general, se pone únicamente mediante la abstracción a partir de una [actividad causal] concreta, o de toda [actividad causal] *efectiva*. Pero antes de poder abstraerse de algo, tiene que ser puesto, y aquí, como siempre, el concepto indeterminado de «en general» supone un concepto determinado de algo *efectivo* determinado, y el primero está condicionado por el segundo. – Tampoco se puede decir por ello que la actividad causal puede ser puesta apuntando al objeto «B» a poner en el momento «Z» mismo, pues «B» es puesto como un objeto únicamente *en tanto* que ninguna actividad causal apunta a él.

Por tanto, el momento «Z» debe ser explicado a partir de otro momento en el que el objeto «A» haya sido puesto y concebido. Pero «A» también puede ser comprendido sólo bajo la condición bajo la que «B» podía ser concebido; es decir, el momento en el que es concebido sólo es posible bajo la condición de un momento precedente, y así hasta el infinito. No encontramos ningún punto posible al que pudiéramos anudar el hilo de la autoconciencia y sólo por el cual toda conciencia llega a ser posible; y por tanto nuestra tarea no está resuelta.

En interés de la ciencia completa que debe establecerse, es importante que se produzca una visión clara del razonamiento recién expuesto.

II.) El fundamento de la imposibilidad de explicar la autoconciencia sin presuponerla ya como existente, residía en que, para poder poner su actividad causal, el sujeto de la autoconciencia tenía que haber puesto ya antes un objeto, meramente como tal: por tanto, desde el momento en que queríamos anudar el hilo, eramos impulsados siempre a un momento anterior en el que ya tenía que estar anudado. Este fundamento tiene que suprimirse. [342] Pero sólo ha de suprimirse si se acepta que la *actividad causal del sujeto* esté sintéticamente reunida con el *objeto* en uno y el mismo momento; la actividad causal del sujeto sería ella misma el objeto percibido y conceptualizado, el objeto no sería sino esta actividad causal del sujeto, y así serían ambos lo mismo. Sólo por una tal síntesis no seríamos llevados a una anterior; sólo ella contendría en sí todo lo que condiciona a la autoconciencia y existiría un punto en el que se podría anudar el hilo de la misma. Sólo bajo esta condición es posible la *autoconciencia*. Por tanto, tan ciertamente como debe tener lugar la autoconciencia, tenemos que aceptar lo establecido. La rigurosa demostración sintética está acabada, pues lo descrito queda confirmado como absoluta condición de la autoconciencia.

La cuestión es ahora qué puede significar la síntesis establecida, qué debe entenderse por tal y cómo será posible lo exigido en ella. Por tanto, a partir de ahora sólo tenemos que analizar lo demostrado.

III.) Parece que la síntesis propuesta, en lugar de lo meramente inconcebible que pretendía superar, nos ha llevado a una completa contradicción.

Lo establecido por ella debe ser un objeto. Pero el carácter del objeto consiste en que la actividad libre del sujeto sea puesta como inhibida en su aprehensión. Este objeto debe ser una actividad causal del sujeto. Pero el carácter de una tal actividad causal es que la actividad del sujeto sea absolutamente libre y se autodetermine. Aquí ambas deben estar reunidas; ambos caracteres deben mantenerse sin perderse ninguno. ¿Cómo puede ser esto posible?

Ambos están perfectamente reunidos, si pensamos un *estar determinado del sujeto a la autodeterminación*, una exhortación [Aufforderung] al mismo para decidirse a una actividad causal.

En tanto que lo exigido es un objeto, tiene que ser dado en la sen-

sación, y en verdad en la *externa* –no en la interna, pues toda sensación interna surge únicamente mediante la reproducción de una externa; la primera presupone la segunda y con la aceptación de ésta se supondría ya como existente la autoconciencia, cuya posiblidad debe ser explicada. Pero el mismo no se concibe y no puede concebirse salvo como una mera exhortación del sujeto para actuar. De ahí que tan cierto como el sujeto comprende el mismo, tan cierto tiene el concepto de su propia libertad y espontaneidad, y en verdad como una dada desde fuera. Él recibe el concepto de su actividad causal libre no como [343] algo que *es* en el momento presente, puesto que sería una verdadera contradicción, sino como algo que *debe* ser en el futuro.

(La pregunta era: ¿cómo puede encontrarse el sujeto a sí mismo como un objeto? Para encontrarse él podía encontrarse sólo como espontáneo; fuera de esto no se encuentra; y puesto que él en general no se encuentra, pues él es, y no es cuando él se encuentra, no encuentra en general nada. Para encontrarse como *objeto* (de su reflexión), no podía encontrarse como *determinándose* a la espontaneidad (desde el punto de vista transcendental no se pregunta cómo puede ser en sí el asunto, –de esto no se trata aquí– sino sólo cómo tendría que presentarse al sujeto a investigar), sino como determinado a ella por un choque externo, que sin embargo, tiene que dejarle en todo caso su completa libertad de autodeterminación; pues de otra manera perdemos el primer punto y el sujeto no se encuentra como Yo).

Anticipo algo a lo que volveré más tarde, a fin de aclarar más el último punto. El sujeto no puede encontrarse forzado [genöthigt] a actuar efectivamente ni siquiera en general; entonces no sería libre ni tampoco un Yo. Si debiera decidirse a actuar, aún menos puede encontrarse forzado a actuar de esta o aquella determinada manera; pues de nuevo no sería ni libre ni un Yo. ¿Cómo y en qué sentido está determinado a la actividad causal para encontrarse como un objeto? Únicamente en la medida en que se encuentra como algo que *podría* operar aquí, que es exhortado a operar, pero que también podría abstenerse.

IV. El ser racional debe realizar su libre actividad causal. Esta exigencia a él dirigida reside en el concepto [que buscamos] y tan pronto como capte el concepto propuesto la realiza:

o bien por un *actuar efectivo*. Se requiere sólo actividad en general; pero ya reside expresamente en el concepto que, en la esfera de las posibles acciones el sujeto, debe elegir una por libre autodeterminación.

Sólo puede actuar de *un* modo, sólo puede determinar de *un* modo su facultad de la sensación [Empfindungsvermögen], que aquí es una facultad sensible. En tanto actúa, elige este único modo mediante su absoluta autodeterminación, y por consiguiente es absolutamente libre, un ser racional, y se pone también como tal.

o bien por un no-actuar. También aquí es libre, pues, según nuestro presupuesto, debe haber captado el concepto de su actividad causal: como algo exigido o esperado de él. Si ahora procede contra esta expectativa [Anmuthung] y se abstiene de actuar, elige con libertad igualmente entre actuar y no-actuar.

[344] El concepto establecido es el de una libre *actividad causal recíproca* en su sentido más elevado: el concepto, por consiguiente, no es sino esto. Yo puedo añadir con el pensamiento una libre reacción de forma contingente a una acción libre cualquiera; pero éste no es el concepto exigido en toda su precisión. Se debe determinar más precisamente, de tal manera que no deben poder ser pensados separadamente la *acción y la reacción.* Tienen que constituir ambas las «partes integrantes» de un evento total. Algo así se postula como condición necesaria de la autoconciencia de un ser racional. Esto es lo que tiene que verificarse mediante nuestra prueba.

Sólo a este algo es posible anudar el hilo de la conciencia, que podría después ser pasado sin dificultad sobre los otros objetos.

Este hilo es anudado en nuestra exposición. El sujeto puede y tiene que ponerse como ser que opera libremente bajo esta condición, según la presente demostración. Si se pone como tal, puede y tiene que poner un mundo sensible y oponérselo a sí mismo. – Y ahora todas las operaciones del espíritu humano se despliegan sin dificultad según sus leyes estables, una vez que está solucionada la tarea principal.

V.) Nuestro análisis de la síntesis establecida fue hasta ahora meramente *explicativo*; teníamos que hacer evidente sólo lo que habíamos pensado en el mero concepto de la misma. El análisis continúa todavía: pero de ahora en adelante será *deductivo*, es decir, el sujeto tiene que poner alguna otra cosa, quizás como consecuencia de la influencia puesta sobre sí. ¿Cómo sucede esto, o qué pone según las leyes de su ser como consecuencia de su primer poner?

La influencia descrita era condición necesaria de toda autoconciencia. Si ella aparece, lo hace igualmente la autoconciencia, y por tanto, es un *factum* necesario. Si según las leyes necesarias del ser racional, tiene

que ponerse algo más, entonces el poner de las mismas es igualmente un *factum* tan necesario como el primero.

En tanto que la influencia descrita es algo *sentido*, es una limitación del Yo, y el sujeto tiene que haberla puesto como tal; pero no hay limitación sin algo que limite. De ahí que el sujeto, así como puso aquélla [limitación], tiene que haber puesto al mismo tiempo algo *fuera de él* como el fundamento de determinación de aquélla; esto es lo primero y se comprende sin ninguna dificultad.

Pero esta influencia es algo *determinado*, y mediante el poner de la misma como algo determinado no es puesto sólo un fundamento en general, sino un fundamento *determinado* de la misma. ¿Qué clase de fundamento tiene que ser este, qué notas [345] tienen que corresponderle para que deba ser el fundamento de esta influencia determinada? Esta es la pregunta que nos ocupará todavía un largo espacio.

La influencia fue concebida como una exhortación al sujeto a una actividad libre y, todo depende de esto; no se pudo concebir en absoluto de otra manera y no se concibió en absoluto si no se concibió así.

La exhortación es la materia del operar, y una actividad causal libre del ser racional a la que invita es su fin final. El ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación, como sucede con lo causado por la causa en el concepto de causalidad; sino que debe autodeterminarse a la acción sólo en virtud de aquella exhortación. Pero si debe suceder esto, ante todo debe comprender y concebir la exhortación, y cuenta con su conocimiento previo. La causa de la exhortación, puesta fuera del sujeto, tiene que suponer al menos la posibilidad de que el último pueda comprenderla y concebirla, pues de otra manera su exhortación no tiene fin alguno. La finalidad de la misma está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige. De ahí que esta causa haya de tener necesariamente el concepto de razón y libertad; por tanto, él mismo tiene que ser un ser capaz de conceptos, una inteligencia y, en la medida en que ha quedado demostrado que esto no es posible sin libertad, también un ser libre, por consiguiente, un ser racional, y tiene que ser puesto como tal.

Añadiremos algunas palabras explicativas a la conclusión aquí establecida y fundada necesaria y originariamente en la esencia de la razón y efectuada ciertamente sin nuestra intervención deliberada.

Con justicia se ha planteado la pregunta: ¿qué efectos hay que explicar

sólo por una causa racional? La contestación: «aquéllos a los que tiene que preceder necesariamente un concepto de los mismos», es verdadera, pero no suficiente, pues siempre queda por contestar la pregunta ulterior y un poco más difícil: ¿cuáles son, entonces, los efectos de los que se tiene que juzgar que sólo son posibles según un concepto previamente proyectado? Cualquier efecto puede ser perfectamente concebido una vez que existe, y lo diverso en él encaja tanto más feliz y satisfactoriamente bajo la unidad del concepto cuanto más entendimiento posea el observador. Ahora bien, esta es sólo una unidad que el observador mismo ha introducido y tiene que introducir necesariamente en la diversidad por medio de lo que Kant llama «Juicio reflexionante», (10) si es que [346] debe existir *un* efecto para él en general. Pero, ¿quién le garantiza que, antes del efecto, hayan sido ordenados por un entendimiento los *conceptos* de lo diverso que él percibe, bajo el concepto de unidad que él piensa, justo de la manera en que él ordena ahora lo diverso *efectivo*? ¿Qué podría justificarle respecto de tal conclusión? Según esto, tiene que poder aducirse un fundamento superior como justificación, o la conclusión acerca de la causa racional es en general infundada y –dicho sea de paso– sería físicamente imposible usarla incorrectamente, según la ley coactiva de la razón, si no se hiciera con razón en una esfera cualquiera del conocimiento, porque entonces no estaría en absoluto presente en el ser racional.

No existe ninguna duda: una causa racional, si ciertamente es tal, proyecta el concepto del producto *que* debe ser realizado por su actividad y según el cual se dirige en el actuar y al que en cierto modo se atiene sin descanso. Este concepto se llama concepto de fin.

Pero un ser racional no puede captar ningún concepto de su actividad causal sin que *tenga un conocimiento del objeto de esta actividad causal*. Pues no se puede determinar a una actividad –se comprende, con la conciencia de esta autodeterminación, pues sólo por ello deviene una actividad libre–, si no ha puesto esta actividad como inhibida; pero lo que él pone cuando pone una actividad determinada como inhibida, es un objeto externo a él. Por ello –dicho sea de paso– aunque se quisiera conceder también a la naturaleza inteligencia y libertad, no se le podría conceder la facultad de captar un fin (y precisamente por esto tendría que negársele a su vez la inteligencia y la libertad), porque no existe nada externo sobre lo que ella pueda operar. Todo aquello sobre lo que se puede operar es naturaleza .

Un criterio seguro de acción causal de un ser racional sería, enton-

ces, que el efecto se pudiese pensar como posible sólo bajo la condición de un conocimiento de su objeto. Pero no hay nada que se pueda pensar como posible, no por la mera fuerza natural, sino únicamente por el conocimiento, excepto el conocimiento mismo. Según esto, si el objeto, y aquí también el fin de una acción causal, pudiera ser sólo el de producir un conocimiento, entonces sería necesario admitir una causa racional de la acción causal.

Ahora bien, sólo el supuesto de que se proponga un conocimiento tendría que ser necesario, es decir, no se tendría que pensar ningún otro fin del actuar, y la acción misma no tendría que poder concebirse y realmente no se concebiría [347] sino como una acción que propone un conocimiento.– Así, se dice: la naturaleza nos ofrece esta o aquella enseñanza, pero con esto nunca se quiere decir que el suceso natural no tenga ningún otro fin, sino que, si se quiere y se dirige su libre consideración sobre este fin, entre otras cosas, también podría extraer del mismo una enseñanza.

Aquí tenemos el caso descrito. La causa de la influencia sobre nosotros no tiene otro fin sino que la conozcamos como tal. Entonces un ser racional tiene que ser admitido como su causa.

Ahora está demostrado lo que debía demostrarse. El ser racional no puede ponerse como tal a menos que tenga lugar sobre él mismo una exhortación al actuar libre (según I-IV). Pero si sobre el mismo tiene lugar tal exhortación a actuar, entonces tiene que poner fuera de él necesariamente un ser racional como la causa de dicha exhortación y, por tanto, tiene que poner un ser racional en general fuera de él, según V.

Corolarios

1.- El hombre (y todos los seres finitos en general) sólo será hombre entre los hombres; y no puede ser nada distinto a un hombre, ni sería en absoluto si no fuera un hombre. *Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos.* Esta no es una opinión arbitrariamente aceptada, edificada sobre la experiencia actual o sobre otros fundamentos de probabilidad, sino que es una verdad estrictamente demostrable desde el concepto de hombre. Tan pronto se determina completamente este concepto, desde el pensamiento de un individuo nos vemos impulsados a

admitir un segundo para poder explicar el primero. Por tanto, el concepto de hombre no es el de un individuo, pues esto es impensable, sino el de un género.

La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo. A cualquiera se le plantea aquí la pregunta siguiente: ¿es necesario aceptar un origen de todo el género humano y, por consiguiente, una primera pareja humana? Y –lo que es necesario en un cierto punto de la reflexión–, ¿quien educó a la primera pareja humana? Tuvieron que ser educados, pues la prueba aducida es universal. Un hombre [348] no pudo educarles , puesto que debían ser «los primeros hombres». Por tanto, es necesario que los educara un ser racional distinto del hombre, –se comprende que sólo hasta que ellos se pudieron educar a sí mismos recíprocamente–. Un espíritu se hizo cargo de ellos, tal y como lo narra un antiguo y venerable documento que en general contiene la sabiduría más profunda y sublime, y ofrece los resultados a los que toda filosofía tiene que remitir al fin.

2.) El carácter propio de la humanidad, sólo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos.

Si hay un hombre, también hay necesariamente un mundo, y precisamente uno como el nuestro, que contiene objetos irracionales y seres racionales. (No es éste el lugar de ir más allá y de ratificar la necesidad de todos los objetos determinados en la naturaleza y su clasificación necesaria, la cual, sin embargo, se puede ratificar de igual manera que la necesidad de un mundo en general).[12] La pregunta sobre el fundamento de la realidad de los objetos se contesta así: la realidad del mundo –por supuesto, para nosotros, esto es, para toda razón finita– es condición de la autoconciencia; pues no podemos ponernos nosotros mismos sin poner algo externo a nosotros, a lo que tenemos que atribuir la misma realidad que nos concedemos a nosotros mismos. Preguntar por una realidad que deba permanecer, abstracción hecha de toda razón, es contradictorio; pues el que pregunta posee razón, pregunta impulsado por un motivo racional y quiere igualmente una respuesta racional; por tanto, él no ha abstraído de la razón. No podemos salir del círculo de

[12] Quien no pueda ver esto, que tenga paciencia y no concluya de su incomprensión sino lo que ésta implica, a saber, que no puede comprenderlo.

nuestra razón; respecto a este asunto ya está previsto que la filosofía quiere alcanzar sólo lo que sabemos dentro de este ámbito, y no debemos soñar que hemos salido de él, cuando, como es evidente, nos encontramos presos en él.

[349] §.4.–Tercer Teorema

El ser racional finito no puede admitir otros seres finitos fuera de él sí sin ponerse como manteniendo con ellos una relación determinada que se llama relación.

Demostración

I.) *El sujeto, mediante oposición [Gegensaz], tiene que distiguirse del ser racional que ha admitido fuera de él, como consecuencia de la anterior demostración.* El sujeto se ha puesto como un ser que contiene en sí el último fundamento de algo que hay *en él* (ésta era la condición de la yoidad, de la racionalidad en general); pero ha puesto igualmente un ser fuera de él como el último fundamento de lo que acontece en él.

Él debe poder distinguirse de ese ser; esto, según nuestro presupuesto, sólo es posible bajo la condición de él que pueda distinguir en aquel ser dado, en qué medida el fundamento del mismo reside *en él* y en qué medida reside *fuera de él.* El fundamento de la actividad causal del sujeto reside al mismo tiempo en el ser *fuera de él* y*en él mismo*, según la forma, o en el hecho de que se actúa en general. Si aquél no hubiera operado y con ello exhortado al sujeto a la actividad causal, éste mismo tampoco habría operado nunca. Su actuar como tal está condicionado por el actuar del ser fuera de él. También está condicionado según la materia: la esfera de su actuar en general le está asignada al sujeto.

Pero el sujeto ha elegido dentro de esta esfera asignada a él; se ha dado a sí mismo de manera absoluta la determinación más precisa que delimita su actuar. El fundamento de esta última determinación de su actividad causal reside *únicamente en él.* Sólo así el sujeto puede ponerse como un ser absolutamente libre, como fundamento exclusivo de algo, sólo así puede separarse completamente del ser libre fuera de él, y atribuir sólo a sí su actividad causal.

El sujeto ha elegido entre las posibilidades que le quedan dentro del

círculo que va desde el punto límite del producto del ser fuera de él, X, al punto límite de su propio producto, Y. Él constituye su propia libertad y autonomía a partir de estas posibilidades y mediante la concepción de las mismas como posibilidades todas las cuales habría podido elegir.

[350] En aquella esfera descrita tiene que elegirse si el producto Y debe ser posible como algo particular en la esfera de los efectos dados por ella.

Pero sólo el sujeto puede haber elegido en esta esfera, *y no el otro*, pues éste la ha dejado indeterminada, según el supuesto.

Lo que ha elegido exclusivamente en esta esfera es *su* Yo, es el individuo, el ser racional determinado por oposición [Entgegensetzung] con otro ser racional; el mismo está caracterizado por una exteriorización [Aeusserung] determinada de la libertad exclusivamente perteneciente a él.

II.) *En esta distinción por oposición, el concepto de sí mismo como el de un ser libre, y el concepto de un ser racional fuera de él como el concepto también el de un ser libre, son condicionados y recíprocamente determinados por el sujeto.*

No puede haber contraposición si, en el mismo momento indiviso de la reflexión, los puestos no se equiparan, no se refieren uno al otro, no se comparan entre sí; esto es una proposición teórica formal que fue demostrada en su momento con rigor, pero que quizás esté clara sin demostración para el sano entendimiento humano. Nosotros la aplicaremos aquí.

El sujeto se determina como individuo, y como individuo libre, mediante la esfera en la cual ha elegido una de entre las acciones posibles dadas. Y se contrapone a otro individuo fuera de él determinado por otra esfera en la que éste ha elegido. Por tanto, pone al mismo tiempo dos esferas y sólo por esto es posible la contraposición exigida.

El ser fuera de él está puesto como libre y, por tanto, como un ser que también habría podido sobrepasar la esfera por la que está determinado actualmente, de tal manera que no le habría quedado al sujeto la posibilidad de un actuar libre. No la ha sobrepasado con libertad y, por tanto, ha limitado por sí mismo su libertad en sentido *materialiter*, esto es, la esfera de las acciones posibles para su libertad formal: y esto se pone necesariamente por el sujeto en el oponer; así como todo lo que aún estableceremos sin repetir la presente consideración, para ser breves.

Además: según lo presupuesto, el ser fuera del sujeto, mediante su

acción, ha exhortado al último a un actuar libre; luego ha limitado entonces su libertad mediante un concepto de fin en el que se supuso la libertad del sujeto, si bien de una manera problemática; [351] ha limitado así su libertad mediante el concepto de la libertad (formal) del sujeto.

El conocimiento del sujeto, en tanto que ser racional y libre, está condicionado ante todo por esta autolimitación del otro ser. Pues únicamente como consecuencia de la exhortación a la libre actividad que ha tenido lugar, y por consiguiente como consecuencia de la autolimitación acontecida, ha puesto el sujeto un ser libre fuera de él. Pero su autolimitación estaba condicionada por el conocimiento –al menos problemático– del sujeto como un ser potencialmente libre. Según esto, el concepto que el sujeto tiene del ser fuera de él como de un ser libre, está condicionado por el mismo concepto que este ser tenga de él y por un actuar determinado por este concepto.

A la inversa, la plena consecución del conocimiento categórico del sujeto como de un ser libre, por parte del ser fuera de él, queda condicionado por el conocimiento, y el actuar adecuado a éste, del sujeto. Si no conociera que existe un ser libre fuera de él, no se seguiría lo que habría tenido que seguirse según las leyes de la razón, y el sujeto no sería racional. O si este conocimiento se siguiese en verdad en él, pero sin que limitase su libertad a consecuencia del mismo para dejarle también al otro la posibilidad de actuar libremente, entonces éste último no podría establecer la conclusión de que él es un ser racional, porque esta conclusión sólo es necesaria mediante la autolimitación realizada.

La relación de seres libres entre sí está entonces necesariamente determinada y se pone determinada así de la siguiente manera: el conocimiento de un individuo por otro está condicionado por el hecho de que el otro lo trate como un ser libre (esto es, que limite su libertad por el concepto de la libertad del primero). Pero este modo de tratar [Behandlung] está condicionado por el modo de actuar del primero frente al otro; este último por el modo de actuar y por el conocimiento del otro, y así al infinito. La relación entre seres libres entre sí es por eso la relación de una acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente.

El concepto establecido es extraordinariamente importante para

nuestro propósito, pues sobre el mismo reposa toda nuestra teoría del derecho. De ahí que intentemos hacerlo más claro y accesible mediante el siguiente silogismo:

[352] I.) *Yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo lo trato como tal.*

1.) Lo condicionado en la proposición establecida es:

a.) *no* que éste, en sí, abstrayendo de mí y de mi conciencia, me reconozca ya sea ante su propia conciencia moral (esto pertenece a la moral), o ante otros (esto corresponde al Estado), *sino* que, según *mi* conciencia y *la suya*, reunidas sintéticamente en una sola (esto es, según una conciencia común a nosotros), me reconozca como tal, de manera que, en la medida en que él quiera ser tomado por un ser racional, yo pueda forzarle a conceder que él ha sabido que yo mismo lo soy también.

b.) *no* que yo pueda demostrar en general que he sido reconocido por los seres racionales en general como su igual, *sino* que este individuo determinado C me ha reconocido como tal.

2.) La *condición* es:

a.) *no* que yo sólo capte el concepto de C como el de un ser racional, *sino* que yo *actúe* efectivamente en el mundo sensible. El concepto sólo es accesible para *mí* en lo más íntimo de mi conciencia, y no para el ser fuera de mí. Sólo la experiencia otorga algo al individuo C y ésta la provoco únicamente a través del actuar. Lo que pienso, el otro no puede saberlo.

b,) *no* sólo que yo no actúe de modo contrario al concepto captado, *sino* que actúe siguiéndolo efectivamente, que me acepte efectivamente en una acción recíproca con C. De otra manera permanecemos separados y no somos nada el uno para el otro.

3.) *Fundamento de la conexión.*

a.) Sin una influencia sobre él no puedo saber ni demostrarle que él, aunque sólo de manera general, tiene una representación de mí, de mi mera existencia. Suponiendo incluso que yo aparezca como objeto del mundo sensible y me encuentre en la esfera de las experiencias posibles para él, siempre resta la pregunta de sí él ha reflexionado sobre mí, y esta pregunta sólo él puede contestársela a sí mismo.

b.) Sin actuar sobre él, según el concepto que tengo de él como ser racional, no puedo demostrarle que él habría tenido que considerarme necesariamente como un ser racional, tan cierto como que él mismo

posee razón. Pues toda manifestación de fuerza puede proceder de una potencia natural operante según leyes mecánicas; sólo la moderación de la fuerza mediante conceptos es el criterio exclusivo e infalible de la razón y de la libertad.

[353] II.) *Pero yo tengo que exigir a todos los seres racionales fuera de mí, en todos los casos posibles, que me reconozcan como un ser racional.* La necesidad de esta exigencia universal y sin excepción tiene que ser probada como condición de la posibilidad de la autoconciencia. Pero no hay autoconciencia sin conciencia de la individualidad, como se demostró. Habrá que demostrar todavía que ninguna conciencia de la individualidad es posible sin aquella exigencia, de tal manera que la última necesariamente se siga de la primera. Entonces se demostraría lo que debe demostrarse.

A.

1.) En oposición a C, me pongo como individuo únicamente en tanto me atribuyo, en exclusiva para mi elección libre, una esfera que le niego a él, según el concepto de individualidad en general.

2.) En oposición a C, me pongo como ser racional y libre únicamente en tanto también le atribuyo a él libertad y razón; por ello, admito que él ha elegido de forma igualmente libre una esfera distinta de la mía.

3.) Pero admito todo esto sólo porque él, en *su* elección, en la esfera de su libertad, ha tomado en cuenta mi libre elección, conforme a mi propia asunción, y ha dejado intencionadamente abierta una esfera para mí, según la demostración anterior. (Únicamente porque lo he puesto como un ser que me trata como un ser racional, lo pongo en general como ser racional. Mi juicio sobre él parte de mi y del modo en que soy tratado, como no podría ser de otra forma en un sistema que tiene el Yo como fundamento. Desde esta manifestación *determinada* de su razón, y sólo desde ésta, concluyo su racionalidad en general).

4.) Pero el individuo C no puede haber actuado sobre mí de la manera descrita sin haberme reconocido por lo menos problemáticamente; y no puedo ponerlo como actuando así, sin poner esto (que me reconozca por lo menos problemáticamente).

5.) Todo lo problemático deviene categórico si se cumple la condición. En cuanto proposición, lo problemático es en parte ya categórico, una observación importante que a menudo se olvida. La vinculación entre dos proposiciones se afirma categóricamente; si se da la condición,

es necesario aceptar lo condicionado. La condición era que yo reconocía al otro como ser racional (válida para *él* y para *mí*), esto es, *que yo lo tratase como tal, – pues sólo el actuar es tal reconocer con validez común.* Ahora bien esto es lo que *tengo yo* que hacer necesariamente, *tan cierto como que yo* me opongo a él como individuo racional [354] –se comprende, en tanto que actúo racionalmente, esto es, de modo consecuente con mis conocimientos.

Tan cierto como ahora lo trato y lo reconozco, así de cierto él *está vinculado u obligado*, por su primera manifestación problemática, y forzado por coherencia teórica, a reconocerme categóricamente y, en verdad, con validez común; es decir, tratarme como un ser libre.

Tiene lugar aquí una reunión de los opuestos en una unidad. Bajo el presente supuesto, el punto de unión reside *en mí, en mi conciencia*, y la unión está condicionada por el hecho de yo soy capaz de una conciencia.– Por su parte, él cumple la condición bajo la que yo le reconozco, y me la prescribe por mi lado. Por mi parte, añado la condición –le reconozco realmente y, a consecuencia de la condición establecida por él mismo, le obligo a reconocerme categóricamente: *me* obligo a tratarle de igual forma en virtud de su reconocimiento.

Corolario

El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un *concepto recíproco*, esto es, que sólo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por éste, por el *mismo* pensar. Él es posible en todo ser racional sólo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente *mío*, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío y suyo, suyo y mío*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola.

Cada uno de mis conceptos determina al siguiente en mi conciencia. Por el concepto dado se determina una *comunidad* y las consecuencias ulteriores no dependen meramente de mí, sino también de quien por aquél ha entrado conmigo en comunidad. Ahora bien, el concepto es necesario, y esta necesidad nos fuerza a ambos a atenernos a él y a sus consecuencias necesarias: los dos estamos *vinculados* y *obligados* el uno al otro por nuestra propia existencia. Tiene que haber una ley que nos sea común, y que tengamos que reconocer necesariamente en común,

según la cual no atenemos mutuamente a las consecuencias; y esta ley debe residir en el mismo carácter en virtud del cual hemos entrado precisamente en esta comunidad: pero éste es el carácter de la racionalidad, y su ley racional sobre las consecuencias se llama concordancia [Einstimmigkeit] consigo mismo o *coherencia* [355] y se establece científicamente en la *lógica* común.

La completa unión de los conceptos descrita sólo fue posible en y por acciones. La coherencia continua, por tanto, está también sólo en acciones, puede exigirse y se exigirá únicamente para acciones. Las acciones valen aquí en lugar de los conceptos, y no se trata de conceptos en sí, sin acciones, porque de ellos no puede tratarse.

B. Tengo que apelar a aquel reconocimiento consumado en cada relación en la que entro con el individuo C y juzgarle según el mismo.

1.) Se supone que entro con *él, el único y el mismo C,* en diferentes relaciones, puntos de contacto y ocasiones para actuar recíprocamente. De ahí que tengo que poder relacionar con *él* los efectos dados, y referirlos a los que ya han sido juzgados como suyos.

2.) Pero, en tanto que puesto, está puesto como un ser sensible determinado y racional al mismo tiempo. Ambas notas están en él sintéticamente reunidas. La primera a consecuencia de los predicados sensibles de su influencia [Einwirkung] sobre mí; la segunda únicamente a consecuencia de que me haya reconocido. Sólo en la reunión de ambos predicados él está puesto por mí en general, ha llegado a ser *para mí* un objeto de conocimiento. Puedo relacionar una acción *con él* únicamente en tanto que está conectada en parte con los predicados sensibles de la precedente, y en parte con el hecho de que me ha reconocido, y está *determinada* por ambos.

3.) Supuesto que él actúe de tal manera que su acción esté ciertamente determinada por los predicados sensibles de la [acción] precedente –y esto es necesario ya en virtud del mecanismo de la naturaleza–, pero no por el he hecho de que me ha reconocido como ser libre, esto es, me hurta mediante su actuar la libertad que me corresponde, y me trata en esta medida como un objeto, entonces siempre estoy forzado a atribuirle la acción *a él*, al mismo ser sensible C (p. ej. es el mismo lenguaje, el mismo modo de andar). Ahora bien, el concepto de este ser sensible C está unido en mi conciencia con el concepto de la racionalidad mediante el reconocimiento y quizás mediante una serie de acciones que están determinadas por él; y lo que he unido una vez no puedo

separarlo. Pero aquellos conceptos están puestos como necesarios y esencialmente unidos. He puesto sensibilidad y razón unidas como la esencia de C. Ahora tengo que separarlas necesariamente en la acción X y, por tanto, puedo atribuirle la racionalidad sólo como algo *contingente [zufällig]*. Mi modo de tratarlo [356] como un ser racional será también *contigente* y condicionado, y sólo tendrá lugar en el caso de que él me trate así. Luego, con la perfecta coherencia que es aquí mi única ley, puedo tratarlo *en este caso* como un ser meramente sensible hasta que no se vuelvan a unir *sensibilidad y racionalidad* en el concepto de su acción.

Mi afirmación en el caso indicado será la siguiente: su acción X contradice su propio presupuesto, esto es, que yo sea un ser racional: él ha procedido de manera inconsecuente. Por el contrario, yo he respetado la regla frente a X y la respeto igualmente si, en virtud de su incosecuencia, lo trato como un ser meramente sensible. Por eso me pongo en un punto de vista más elevado entre nosotros dos; salgo de mi individualidad, invoco una *ley* que vale para los dos y la aplico al caso presente. Así pues, me pongo como *juez*, esto es, como su superior. De ahí la superioridad que cualquiera que cree tener derecho se atribuye en relación con aquél contra el cual posee este derecho.– Pero en tanto que invoco aquella ley común contra él, le invito al mismo tiempo a juzgar conmigo y exijo que, en este caso, tiene que encontrar coherente y aprobar mi proceder respecto a él, bajo la presión de las leyes del pensamiento. La comunidad de la conciencia permanece siempre. Lo juzgo según un concepto que él mismo ha de tener, según mi exigencia. (De ahí el elemento *positivo* que reside en el concepto de derecho, mediante el cual creemos imponer [auflegen] al otro una obligación [Verbindlichkeit] de no oponerse a nuestro modo de tratarlo, sino de calificarlo de bueno. Lo que obliga no es en absoluto la ley moral, sino la ley del pensamiento: y aquí tiene el silogismo una validez práctica.

C. *Lo que vale entre yo y C, vale entre yo y cualquier individuo racional con el que entro en acción recíproca.*

1.) Sólo de esta manera y bajo las mismas condiciones puede serme dado cualquier otro ser racional tal y como C se me dio; pues sólo bajo estas condiciones es posible poner un ser racional fuera de mí.

2.– El nuevo individuo D es distinto de C en tanto que su acción libre, según sus predicados sensibles (pues, respecto de las consecuencias del hecho de que necesariamente me haya reconocido, todas las

acciones de todos los seres libres son necesariamente iguales), no hay que referirla a los predicados sensibles de las acciones de otros individuos puestos por mí.

[357] La condición del conocimiento de la identidad del agente era la posibilidad de la conexión de las notas características de sus acciones presentes con las anteriores. Allí donde no tiene lugar, no puedo referir la acción a ninguno de los seres racionales conocidos por mí; y puesto que, sin embargo, he de poner un ser racional, pongo uno nuevo.

(Quizás no sea superfluo reunir un único punto de vista bajo el rigor de la demostración así efectuada, hasya ahora dispersa en la mutiplicidad de sus miembros). La proposición a demostrar era: tan cierto como me pongo como individuo, exijo a todos los seres racionales conocidos por mí que, en todos los casos de acción recíproca, me reconozcan como un ser racional. Por consiguiente, en una cierta posición de mí mismo debe residir un postulado que los otros deben aceptar, un postulado que alcanza a todos los casos posibles de aplicación, y que debe poder descubrirse mediante un mero análisis.)

Me pongo como individuo en oposición con otro individuo determinado en tanto que *me* atribuyo *a mí* una esfera para mi libertad de la que excluyo al otro, y atribuyo *al otro* una esfera de la que me excluyo –se entiende, únicamente en el pensar de un *factum* y como consecuencia de este *factum*. Luego me he puesto como *libre*, junto a él y sin dañar la posibilidad de su libertad. Me he *determinado* por este acto de poner mi libertad; el ser libre constituye mi carácter esencial. Pero ¿qué significa *ser libre*? Evidentemente: poder poner en práctica [ausführen] los conceptos aprehendidos de sus acciones. Pero la puesta en práctica [Ausführung] siempre *sigue* al concepto y la percepción del producto proyectado por la actividad causal es siempre *futura* en relación con el proyecto de su concepto. La libertad, por eso, siempre es puesta en el futuro; y si debe constituir el carácter de un ser, es puesta para *todo* el futuro del individuo. La libertad es puesta en el futuro tanto como el *individuo mismo* es puesto en él.

Pero mi libertad sólo es posible en la medida en que el otro permanece en el interior de su esfera; así pues, de la misma manera que exijo esta libertad para todo el futuro, exijo también la limitación del otro y, como debe ser libre, su autolimitación para todo el futuro: y todo esto inmediatamente, en tanto que me pongo como individuo.

Esta exigencia dirigida a él está contenida en el acto de ponerme yo mismo como individuo.

Él puede limitarse, sin embargo, sólo porque posee un concepto de mí como ser libre. Mas yo exijo absolutamente esta limitación; exijo de [358] él *coherencia*. Esto es, que todos sus conceptos futuros se determinen por un cierto concepto previo: el conocimiento que tiene de mí como ser racional.

Pero él me puede reconocer como un ser racional sólo bajo la condición de que yo mismo le trate a él como tal, en virtud de este concepto que tengo de él. Me impongo, por tanto, la misma coherencia y su actuar está condicionado por el mío. Nos encontramos en la acción recíproca de la coherencia entre nuestro pensar y nuestro actuar, con ellos mismos y recíprocamente entre sí.

III.) La conclusión ya se ha ofrecido. *–Tengo que reconocer el ser libre fuera de mí como tal en todos los casos, esto es, limitar mi libertad por el concepto de la posibilidad de su libertad.*

La relación entre seres racionales deducida, a saber, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que éste limite igualmente la suya por la del otro, se llama *relación jurídica*, y la fórmula ahora establecida es el *principio del derecho*.

Esta relación está deducida desde el concepto de individuo. Se ha demostrado así lo que había que demostrar.

Además, antes se ha demostrado el concepto de individuo como condición de la autoconciencia; por consiguiente, el concepto de derecho mismo es condición de la autoconciencia. Por tanto, este concepto es deducido a priori desde el Yo, como es debido, esto es, a partir de la forma pura de la razón.

Corolarios

1.) En virtud de la deducción realizada, se afirma que el concepto de derecho reside en la esencia de la razón y que no es posible un ser racional finito en el que no aparezca el mismo –en modo alguno a consecuencia de la experiencia, de la instrucción, o de las reglamentaciones [Anordnungen] arbitrarias vigentes entre los hombres, etcétera, sino a consecuencia de su naturaleza racional. Es evidente que la *manifesta-*

ción de este concepto en la conciencia efectiva está condicionada por la aparición de un caso que permita su aplicación y que no reside originariamente en el alma como una forma vacía, a la espera de que la experiencia introduzca algún contenido en él, como algunos filósofos parecen pensar de los conceptos *a priori*. Pero se ha demostrado igualmente que el caso de su aplicación tiene necesariamente que presentarse, porque ningún hombre puede vivir aislado.

[359] Por tanto, se ha demostrado que al ser racional como tal le son necesarios un cierto concepto, es decir, una cierta modificación del pensar, una cierta manera de juzgar las cosas. Llámese a este concepto provisionalmente X. Este X tiene que operar, manifestarse allí donde vivan hombres en común, y poseer una denominación en su lenguaje, y esto por sí mismo sin la intervención del filósofo, que lo ha deducido trabajosamente. Ahora, si este X es precisamente lo que el uso del lenguaje llama *derecho*, es una cuestión que el entendimiento humano común tiene que decidir, pero, obsérvese bien, sólo el entendimiento humano común confiado a sí mismo, y en modo alguno el aturdido y confundido por las explicaciones y las interpretaciones arbitrarias de los filósofos. Provisionalmente, y con perfecta legitimidad, declaramos que el concepto deducido X, cuya realidad se ha demostrado precisamente por la deducción, debe significar para nosotros en esta investigación *el concepto de derecho*, y no otro posible concepto; será nuestra propia responsabilidad contestar o no a partir de él todas las cuestiones que el entendimiento humano común pueda plantear sobre el derecho.

2.) El concepto deducido no tiene nada que ver con la ley moral, está deducido sin ella y, puesto que no es posible más que una deducción del mismo concepto, es ya una prueba fáctica de que no hay que deducirlo desde la ley moral. Todos las tentativas de tal deducción han fracasado completamente. El concepto de *deber*, que procede de aquella ley, se opone en la mayoría de sus notas al concepto de derecho. La ley moral ordena categóricamente el deber; la ley jurídica sólo permite, pero nunca ordena que se ejerza su derecho. Incluso la ley moral prohíbe muy a menudo el ejercicio de un derecho que, sin embargo, no deja de ser por ello un derecho, según reconoce todo el mundo. «El tenía perfectamente el derecho a esto», se juzga entonces, «pero no habría debido aquí servirse del mismo». ¿Está en desacuerdo consigo misma la ley moral, que es un único y mismo principio, al conceder y

suprimir a un tiempo y en el mismo caso el mismo derecho? No conozco ninguna tentativa que haya opuesto a esta objeción algo plausible.

Saber si la ley moral ofrece una nueva sanción al concepto de derecho, es una cuestión que no pertenece al derecho natural, sino a una moral real, y se resolverá a su debido tiempo. En el ámbito del derecho natural, la voluntad buena no tiene nada que hacer. El derecho tiene que imponerse por coacción incluso si ningún hombre tuviese una voluntad buena, y la ciencia del derecho apunta precisamente a proyectar tal orden de cosas. El poder físico, y sólo él, le otorga una sanción en este terreno.

No se necesitan así disposiciones artificiosas para separar derecho natural y moral [360], que equivocarían en todo caso su fin: pues si no se ha aceptado otra cosa que la moral –y en el fondo ni siquiera ésta, sino sólo la metafísica de las costumbres– entonces, tras la división artificial, no se encontrará entre las manos sino las moral.– Pero ambas ciencias están divididas originariamente por la razón sin nuestra intervención y están completamente contrapuestas.

3.) El concepto de derecho es el de una relación entre seres racionales. Tiene lugar sólo bajo la condición de que tales seres se piensen en relación uno con el otro. Es absurdo hablar de un derecho sobre la naturaleza, sobre un suelo o una tierra, sobre animales, etcétera, tomados simplemente como tales, considerando sólo la relación entre ellos y los hombres. La razón sólo ejerce sobre ellos la fuerza, en modo alguno el derecho; pues en esta relación no se plantea en absoluto la cuestión del derecho. Algo distinto es que se pueda en conciencia disfrutar de esto o de aquello; pero esto es una cuestión que no se plantea sino ante el tribunal de la moral, y no es suscitada más que en la medida en que pensemos que por este disfrute podrían dañarse no las cosas, sino nuestro propio estado anímico; no es con las cosas, sino con nosotros mismos con los entablamos una deliberación y un juicio. Sólo cuando otro desea la misma cosa que yo al mismo tiempo, surge la cuestión *del derecho sobre la cosa*, como una manera de hablar abreviada en lugar de la cual debería hablarse *del derecho [que tengo] sobre el otro* para excluirlo del uso de esta cosa.

4.) Sólo por las acciones, manifestaciones de su libertad en el mundo sensible, entran los seres racionales en acción recíproca: el concepto de derecho se refiere así únicamente a lo que se manifiesta en el mundo sensible. Lo que no tiene causalidad [Kasualität] en este mundo, sino que

permanece en el interior del espíritu, corresponde *a otro* tribunal, al de la moral. Es absurdo hablar de un derecho a la libertad de pensamiento, a la libertad de conciencia, etcétera. En relación con estas acciones internas, tenemos una facultad y deberes respecto de ellas, pero no derechos.

5.) Sólo en tanto que los seres racionales pueden efectivamente mantener relaciones entre sí, y pueden actuar de tal manera que la acción de uno tenga consecuencias para el otro, es posible que surja entre ellos la cuestión del derecho, como se desprende de la deducción realizada, que siempre supone una acción recíproca real. Entre los que no se conocen, o cuyas esferas de acción quedan completamente separadas entre sí, no hay relación jurídica. Se desconoce completamente el concepto de derecho cuando se habla, por ejemplo, de los derechos de los remotos antepasados sobre los vivos. Hacia su memoria se puede tener deberes de conciencia, pero en modo alguno las obligaciones jurídicamente válidas.

[361] SEGUNDA SECCIÓN

DEDUCCIÓN DE LA APLICABILIDAD DEL CONCEPTO DE DERECHO

§.5. CuartoTeorema

El ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo

Demostración

El ser racional, según la demostración anterior, se pone como individuo racional (en lugar de esta expresión usaremos de ahora en adelante la de *persona*) porque se *atribuye exclusivamente una esfera para su libertad. Ella* es aquella persona que elige exclusivamente en esta esfera, y no otra persona posible que elegiría en otra esfera; así, ninguna otra es *ella misma*, esto es, ninguna otra puede elegir en esta esfera sólo a ella asignada. Esto constituye su carácter individual: por esta determinación ella es *lo que es*, éste o aquel, que se llama de esta o de aquella manera.

Sólo debemos analizar la acción indicada para ver qué es lo que sucede cuando tiene lugar.

1.) El sujeto se atribuye esta esfera, se determina por ella. Por consiguiente, el se opone (él mismo es el sujeto lógico en la posible proposición que se pueda pensar; pero la esfera mencionada es el predicado; ahora bien, sujeto y predicado están siempre contrapuestos) ¿Qué es aquí ante todo el sujeto? Evidentemente, lo exclusivamente activo en sí y sobre sí mismo, lo que se autodetermina a pensar un objeto o a querer un fin, lo espiritual, la mera Yoidad. A él se le *contrapone* una esfera limitada de sus acciones libres posibles, pero exclusivamente perteneciente a él. (En tanto que se la atribuye, se limita, y de un Yo absolutamente formal se convierte en un Yo material determinado, dicho de otro modo, en una persona. Estos dos conceptos tan diferentes, que aquí se han acercado para mostrar su contraste suficientemente, no tienen que confundirse en adelante.

[362] Que la esfera le es opuesta al sujeto significa que está excluida del mismo, puesta fuera de él, separada y completamente diferenciada de él. Pensado todo esto de una manera más precisa, significa primordialmente que la esfera es puesta como *no existiendo* por la actividad que regresa sobre sí misma, y ésta como no existiendo por aquélla: ambas son mutuamente independientes y contingentes una respecto de la otra. Según lo anterior, lo que así se relaciona con el Yo, pertenece al *mundo*. Luego la esfera mencionada es puesta ante todo como *una parte del mundo*.

II.) Esta esfera es puesta por una actividad originaria y necesaria del Yo; es decir, es *intuida* y se convierte así en algo real.– Puesto que ciertos resultados de la *Doctrina de la Ciencia* no pueden suponerse aquí convenientemente, expongo de forma breve aquí los necesarios.– No se tiene la menor idea de lo que se trata en la filosofía transcendental, y particulamente en Kant, si se cree que, en el intuir hay, fuera del intuyente y de la intuición, todavía una cosa, algo así como una materia a la que apunta la intuición, de modo análogo a como el entendimiento humano común suele pensar la visión corporal. Mediante el intuir mismo, y únicamente por éste, surge lo intuido; el Yo regresa a sí mismo y esta acción da al mismo tiempo la intuición y lo intuido; la razón (el Yo) en modo alguno es pasiva en la intuición, sino absolutamente activa; en la intuición, la razón es *imaginación productiva*. Mediante el intuir es proyectado algo, de la misma manera que, si se quiere una comparación, el pintor proyecta con su mirada la figura acabada sobre la tela, la *ve* antes de que la mano, más lenta, reproduzca sus contornos. De esta misma manera es puesta aquí la esfera mencionada.

Además, el Yo, intuyéndose a sí mismo como activo, intuye su acti-

vidad como si fuera *trazar una línea*. Éste es el esquema originario de la actividad en general, como descubrirá cualquiera que quiera despertar aquella suprema intuición en sí. Esta línea originaria es la *extensión pura*, lo común al espacio y al tiempo, desde la cual surgen estos últimos sólo mediante diferenciación y ulterior determinación. Ella no presupone el espacio, sino que éste la supone; y las líneas en el espacio, los límites de lo que se extiende en él, son algo completamente distinto. La producción de la esfera de la que se habla aquí sucede según el procedimiento seguido con las líneas y por ello deviene algo *extenso*.

III.) Esta esfera es algo *determinado*; por consiguiente, el producir tiene sus límites en alguna parte, y el producto será aprehendido como un todo acabado en el entendimiento, la facultad de fijar, [363] y sólo así es propiamente *puesto* (fijado y detenido).

La persona es determinada por este producto; es la misma sólo en tanto que aquel producto permanece el mismo y deja de serlo si aquél deja de ser el mismo. Pero según lo anterior, tan ciertamente como la persona se pone como libre, tiene que ponerse también como permanente. Por consiguiente, ella pone también aquel producto como permanente en su mismo ser, en reposo, fijo e inalterable, como un todo acabado de una sola vez. Pero una extensión en reposo, y determinada de una sola vez y para siempre, es una *extensión en el espacio*. Aquella esfera es *puesta* necesariamente como un cuerpo limitado, extenso en el espacio y llenando su espacio, y es *encontrada* necesariamente como tal en el análisis, cuya conciencia es posible sólo para nosotros (ya que la síntesis o producción ahora descrita simplemente se presupone para la posibilidad del análisis y, por medio de él, para la posibilidad de la conciencia).

IV.) El cuerpo material deducido es puesto como *el ámbito de todas las posibles acciones libres de la persona* y nada más. En esto únicamente consiste su esencia.

Que la persona es libre significa, según lo anterior, que mediante el proyecto de un concepto de fin, deviene sin más causa de un objeto que corresponde justo a este concepto; ella deviene causa pura y simplemente por su voluntad como tal: pues proyectar un concepto de fin se llama querer. Pero el cuerpo descrito debe contener sus acciones libres. Por tanto, en él la persona tendría que ser causa de la manera descrita. Inmediatamente por su voluntad, sin recurrir a ningún otro medio, ella tendría que producir en él lo querido; tan pronto como ella quisiera algo, debería suceder en él.

Además, –como el cuerpo descrito no es sino la esfera de las acciones libres, su concepto agota el concepto de las últimas, y viceversa. Fuera del cuerpo, la persona no puede ser causa absolutamente libre, esto es, causa operante inmediatamente por la voluntad. Si es dado un querer determinado, entonces se puede concluir con certeza que un cambio determinado y correspondiente a él se produce en el cuerpo. A la inversa, en él no puede aparecer ninguna determinación excepto a consecuencia de una actividad causal de la persona, y desde un cambio dado en él se puede concluir con igual certeza que un concepto determinado de la persona le corresponde al mismo. Esta última proposición obtendrá en el futuro la determinación que le es propia y su plena significación.

V.) ¿Cómo y de qué manera los conceptos se deben expresar en un cuerpo material mediante un cambio en el mismo? La materia es según su esencia imperecedera, no puede ser aniquilada ni puede ser producida de nuevo. A esto no puede apuntar el concepto del cambio sufrido por el cuerpo que ha sido puesto. Además: el cuerpo puesto debe permanecer ininterrumpidamente en su ser, deben permanecer unidas las mismas partes de la materia y constituir el cuerpo de manera permanente; y sin embargo debe ser alterado por cada voluntad concebida por la persona. ¿Cómo puede mantenerse ininterrumpidamente en su ser y sin embargo ser alterado sin cesar, como es preciso esperar?

El cuerpo es materia. La materia es divisible al infinito. Él [cuerpo], esto es, las partes materiales permanecerían en él, y sin embargo sería alterado si las partes cambiasen su relación entre sí y su posición respecto a otras. La relación de lo diverso entre sí se llama *forma*. Según esto, las partes deben permanecer *en tanto constituyen la forma*, pero la forma misma debe ser cambiada. –*En tanto que constituyen la forma*, digo: ciertas partes podrían entonces desprenderse ininterrumpidamente sólo si fueran sustituidas por otras en el mismo momento indivisible, sin que la permanencia exigida para el cuerpo descrito fuera por ello dañada.)– Así pues, inmediatamente por el concepto surge un *movimiento de las partes*, y con él un cambio de la forma.

VI.) En el cuerpo descrito, los conceptos de la causalidad de la persona se expresarán por la alteración de la posición recíproca de las *partes* entre sí. Estos conceptos, esto es, el querer de la persona, pueden ser distintos al infinito, y el cuerpo que contiene la esfera de su libertad no puede inhibirlos. Cada parte tendría así que poder alterar su posición respecto de las demás, es decir, tendría que poder moverse mientras todas las demás per-

manecen en reposo; a cada una debería corresponderle al infinito un movimiento *propio*. – El cuerpo debería estar dispuesto [eingerichtet] de tal manera que cada vez dependiera de la libertad pensar la parte como mayor o menor, más compuesta o más simple; y de nuevo pensar cada conjunto de partes como un todo, y por tanto a éste como una parte de un todo mayor; y en este respecto volver a dividir todo lo pensado como una unidad desde este punto de vista. La determinación de lo que cada vez debe ser una parte, debería depender únicamente del concepto. Además, del hecho de que algo fuera pensado como una parte debería seguirse un movimiento propio de la misma; y este [movimiento], de nuevo, tendría que depender del concepto. – Algo concebido como una parte individual en esta relación se llama un *miembro*; en éste tiene que haber de nuevo *miembros* y en cada uno de nuevo otros *miembros* y así sucesivamente al infinito. Lo que cada vez deba considerarse como miembro, tiene que depender del concepto dotado de causalidad. El *miembro* se mueve si se considera como tal; lo que en relación con él es el todo, permanece en reposo. [365] Lo que en esta relación es una parte, permanece igualmente en reposo, esto es, no tiene movimiento propio, pero sí el común a su todo presente. Esta propiedad de un cuerpo se llama *articulación*. El cuerpo deducido es necesariamente articulado y tiene que ser puesto como tal.

Un cuerpo como el descrito, a cuya permanencia e identidad conectamos la permanencia e identidad de nuestra personalidad, que ponemos como un todo articulado cerrado y en el que nos ponemos como ejerciendo una causalidad inmediata por nuestra voluntad, es lo que llamamos *nuestro propio cuerpo* y así se ha demostrado lo que debía demostrarse.

§.6. Quinto Teorema

La persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de él, y sin determinarlo ulteriomente de este modo.

Demostración

I.) En virtud del segundo teorema, la persona no puede ponerse con conciencia sin poner una influencia ejercida sobre ella. El acto de poner tal influencia era la condición exclusiva de toda conciencia y el primer

punto al que fue conectada la conciencia entera. Esta influencia es puesta como ejercida sobre la *persona determinada, el individuo como tal*, pues el ser racional, como se ha demostrado, no puede ponerse como un ser racional en general, sino sólo como individuo. Si pone una influencia ejercida sobre sí mismo es necesariamente, por eso, una [influencia] sobre el individuo, porque para sí mismo no es ni puede ser otra cosa que un individuo.

Que se opere sobre un ser racional significa, según la prueba anterior, que su actividad libre es suprimida en parte y en cierto respecto. Sólo por esta supresión llega a ser un objeto para la inteligencia y ella concluye algo que no existe por ella.

Que se opere sobre un ser racional como individuo significa, que es suprimida una actividad que le corresponde a él como individuo. Ahora bien, la esfera [366] que contiene su actividad, en tanto actividad de un individuo, es su cuerpo; la actividad causal en este cuerpo, la facultad presente en él de ser causa por la mera voluntad, tendría que ser inhibida, o más brevemente, tendría que ejercerse una influencia sobre al cuerpo de la persona.

Admitamos en consecuencia que está suprimida y, por un momento, imposibilitada una acción perteneciente a la esfera de las acciones en sí posibles de la persona; entonces se explicaría así la influencia exigida.

Pero la persona debe referir *a sí* la influencia acontecida; debe poner la actividad por el momento suprimida como una de sus actividades posibles en general –como contenida en la esfera de las manifestaciones de su libertad. Tiene así pues que poner dicha actividad, para poder ponerla sólo como suprimida; por consiguiente, esta actividad tiene que existir efectivamente y no puede ser suprimida en modo alguno. (Que no se diga que la persona pudo haberla puesto *antes* como la suya, y ahora, al recorrer la esfera de la libertad a su disposición, recuerda que, si ésta fuese completa, debería tener también a su disposición una cierta facultad determinada de la que no dispone; pues, para no mencionar otras razones de lo ilícito de este supuesto, hablamos aquí del momento al que toda conciencia está conectada y respecto del cual no está permitido suponer ninguna conciencia anterior.)

Luego, la misma actividad determinada de la persona tiene que *ser suprimida y no suprimida* al mismo tiempo y en el mismo momento indiviso, si ha de ser posible una conciencia. Tenemos que investigar cómo puede suceder esto.

II.) Toda actividad de la persona es una cierta determinación del cuerpo articulado. Que una de sus actividades esté inhibida significa que una cierta determinación del cuerpo articulado es imposible.

Ahora bien, la persona en modo alguno puede poner que *su* actividad esté inhibida, que una cierta determinación sea imposible en *su* cuerpo articulado, sin poner al mismo tiempo que ella sea posible, pues pone algo como su cuerpo sólo bajo la condición de que una determinación sea posible en él por la mera voluntad. Por tanto, ella tiene que poner como posible directamente la determinación, que debe ser imposible en cuanto debe ser imposible; y puesto que ella no puede poner nada que no sea (para ella), la produce realmente. Y sin embargo, esta actividad, aunque sea efectivamente producida, ha de permanecer constantemente inhibida y suprimida, pues precisamente la persona la produce para poder ponerla como suprimida. Esta determinación de la articulación –podemos considerarlo así provisionalmente– [367] es efectivamente producida de una cierta manera por la actividad causal de la voluntad, y al mismo tiempo de otra manera suprimida por una influencia del exterior.

Además, – la persona, en el momento a describir ahora, debe encontrarse como libre en su esfera, atribuirse su propio cuerpo entera y completamente. Si no pusiera al menos como posible la capacidad de restablecer por la mera voluntad la determinación dada de la articulación, incluso en el sentido en que es y permanece suprimida, entonces no se atribuiría el cuerpo en absoluto y no pondría ninguna influencia como ejerciéndose sobre sí, lo que contradice el supuesto. Que ella no suprima la inhibición, según la hipótesis, tiene que depender de su libre voluntad, y tiene que poner como posible suprimirla.

¿Cómo debe la persona poner esta posibilidad? En modo alguno en virtud de una experiencia pasada, pues aquí estamos al comienzo de toda experiencia. Luego puede ponerla sólo por el hecho de que, a partir de la producción de aquella determinación, de la manera en que es efectivamente producida, se seguiría la supresión de la vinculación de la articulación, en la medida en que tal vinculación exista, si la persona no retuviera su voluntad de operar en este sentido.

Entonces, ¿qué es puesto, propiamente hablando, cuando es puesto lo descrito? Evidentemente, una doble manera de determinar la articulación, lo que se puede llamar una doble articulación o un doble *órgano*, que se relacionan entre sí del siguiente modo: el primero, en el que la

persona produce el movimiento suprimido, y al que llamaremos el *órgano superior*, puede ser modificado por la voluntad sin que por eso también lo sea el otro, al que llamaremos el *organo inferior*. En este aspecto, órgano superior e inferior son distintos. Pero además, si por la modificación del órgano superior no debe ser modificado al mismo tiempo el inferior, entonces la persona tiene que retener la voluntad de modificarlo. Por consiguiente, órgano superior e inferior han de ser reunidos también por la voluntad, son un único y el mismo órgano.

A la percepción de la influencia aquí exigida corresponde, por tanto, lo siguiente: la persona tiene que someterse a la influencia, entregarse a ella; no tiene que suprimir la modificación producida en su órgano. Podría hacerlo por su mera voluntad, y tiene que limitar la libertad de su voluntad, si no debe suceder esto. Además, ella tiene que reproducir internamente con libertad la modificación de su órgano acontecida en ella. Se ha dicho que una posible manifestación de su libertad es suprimida. Esto no significa en modo alguno que, en general, [368] la actividad se haya hecho imposible en cualquier dirección y para cierto fin, sino sólo que algo que ella misma es capaz de producir, está producido en ella, pero de tal manera que tiene que atribuirlo no a su actividad causal propia, sino a la actividad causal de un ser fuera de ella. En general, nada se presenta en la percepción de un ser racional que no crea poder producirlo él mismo, o cuya producción no pueda atribuirse. Para todo lo demás no tiene sentido y queda absolutamente fuera de su esfera. Aquello producido en su órgano lo reproduce con libertad por su órgano superior, de tal manera que no influye sobre el inferior, pues de otro modo existiría la misma determinación del cuerpo articulado, pero no como una determinación percibida, sino como producida, no como surgida por una actividad causal extraña, sino por la propia del sujeto. Esto no es posible verlo si no se somete ante todo a la influencia y no se reproduce después internamente la forma del objeto, si no esboza activamente su contorno; no se puede escuchar si los sonidos no son imitados internamente por el mismo órgano que los produce al hablar. Pero si esta causalidad interna llegara hasta el órgano externo, entonces se hablaría y no se escucharía.

En la medida en que esta relación es tal y como se ha descrito, el cuerpo articulado del hombre es *sentido [Sinn]*. Pero, como cualquiera entenderá, es sólo sentido en relación con un producto, existente en él, de una actividad causal que podría ser ciertamente una actividad causal

del sujeto, pero que en el caso presente no lo es, sino que se trata de una actividad causal de una causa fuera del sujeto.

Respecto a esta clase de influencia, la persona permanece total y perfectamente libre. Lo producido en ella por una causa externa, puede suprimirlo de inmediato y pone expresamente que puede suprimirlo de inmediato, que por tanto la existencia de esta influencia depende únicamente de ella. Además: si la persona debe ser influida, tiene que imitar con libertad esta influencia ejercida sobre ella: realiza expresamente su libertad aunque sólo sea para poder percibir (Se describe, de pasada, *la absoluta libertad de la reflexión* y se la determina exhaustivamente).

Mediante esto, el cuerpo articulado de la persona recibe ulteriores determinaciones, como fue exigido. También es puesto como sentido, y para que pueda ser puesto así, se le atribuye un órgano superior y uno inferior, de los que sólo el último, por el que entra en relación con objetos y seres racionales externos a él, puede estar bajo un influjo exterior. El superior no puede estarlo nunca.

III.) Sólo un ser racional externo al sujeto debe poder ser puesto como causa de la influencia descrita sobre el sujeto. El fin de este ser [369] habría sido ejercer una influencia sobre el sujeto. Pero, como se ha demostrado, ninguna influencia puede ser ejercida sobre el sujeto si éste no se somete por su propia libertad a la impresión sucedida y no la imita internamente. El sujeto debe actuar conforme a un fin, esto es, debe limitar la suma de su libertad –que podría suprimir la impresión sucedida– a la consecución del fin del conocimiento propuesto, autolimitación que es justo el criterio exclusivo de la razón. El sujeto debe realizar plenamente por sí mismo el fin del ser externo a él, y éste debería haber contado con su realización por el sujeto, si es que alguna vez ha tenido un fin. Hay que considerarlo un ser racional en tanto que él, por este supuesto de la libertad del sujeto, ha *limitado* su propia libertad al modo de influencia indicado.

Pero siempre es posible que haya operado así por azar o que no pueda operar de otra manera. No existe todavía ningún fundamento para aceptar su autolimitación, si no puede demostrarse que él también habría podido actuar de otro modo, que habría podido dirigir la plenitud de su facultad hacia un modo de actuar completamente diferente, y que tenía necesariamente que limitarla y que tenía que limitarla por el concepto de la racionalidad del sujeto, si debiera seguirse una acción como la descrita.

Por tanto, si ha de ser posible la conclusión exigida, tendría que poner que él habría podido ejercer sobre mí una influencia contrapuesta, y que el ser externo a mí que debo admitir habría podido operar de ese modo contrapuesto.

¿Cuál es el modo contrapuesto? El carácter de la influencia descrita era que dependía completamente de la libertad de mi voluntad si debía ser ejercida sobre mí, en tanto que, primeramente, yo debía someterme a la influencia y ponerla como habiendo tenido lugar. En caso contrario, ninguna influencia habría operado *sobre* mí. El carácter de una influencia contrapuesta sería, así pues, que no dependería de mi libertad observar o no la influencia acontecida, sino que tendría que observarla si es que observo algo. ¿Cómo es posible tal influencia?

Que la influencia descrita dependía de mi libertad, procedía ante todo de que yo podía destruir la forma producida de mi cuerpo articulado por la mera libertad de la voluntad; en la influencia contrapuesta esto no debería depender únicamente de la libertad de la voluntad; la forma producida [370] tendría que ser fija, indestructible, por lo menos no algo a destruir inmeditamente por medio del órgano superior; mi cuerpo tendría que estar completamente vinculado a ella y totalmente inhibido en sus movimientos. La reflexión seguiría entonces necesariamente a una semejante inhibición total, no según la forma –pues yo sería en general un ser reflexionante, que está fundado únicamente en la esencia de la razón–, sino según la materia, de tal manera que si sólo en general reflexionara, tendría que hacerlo necesariamente sobre la influencia acontecida. Pero el ser libre quiere encontrarse sólo como libre. Al reflexionar sobre sí, imita internamente una determinación producida en él, presuponiendo que depende de la libertad de la voluntad que ésta permanezca. Ella limita su libertad. Pero bajo el supuesto de que aquella determinación no es destruible por la mera causalidad de la voluntad, no necesita tal autolimitación. Falta algo que pertenece a la reflexión de un ser libre como tal y por esto es sentida la coacción. Tan pronto como se reflexiona sobre algo, la coacción es sentida, pues todo es necesarimanete interdependiente en el cuerpo articulado y cada parte influye sobre todas las demás, según el concepto de articulación.

Esta inhibición del libre movimiento en mi cuerpo tengo que ponerla necesariamente como posible en *relación con la contraposición postulada*, y mi cuerpo recibe, una vez más, una nueva determinación. *Como condición de tal contraposición*, tengo que poner fuera de mí una mate-

ria dura e inalterable, capaz de resistir al libre movimiento de mi cuerpo, y así, por esta ulterior determinación de mi cuerpo, también es determinado ulteriormente el mundo sensible.

Esta materia dura e inalterable puede inhibir sólo una parte de mis movimientos libres, pero no todos, pues entonces la libertad de la persona estaría completamente anulada y, como tal, estaría muerta, muerta para el mundo sensible. Por consiguiente, mediante el libre movimiento del resto de mi cuerpo tengo que poder librar de la coacción a la parte sometida a ella y, por tanto, debo poseer una causalidad sobre la materia dura. El cuerpo ha de tener una fuerza física para resistir la impresión de la materia, si no inmediatamente por el querer, al menos sí mediatamente por el arte [Kunst]; esto es, por la aplicación de la voluntad sobre la parte de la articulación aún libre. Pero también el órgano de esta causalidad debe él mismo estar compuesto de tal materia dura e inalterable; por consiguiente, esta supremacía del ser libre sobre esta materia externa surge únicamente de la libertad según conceptos. Pues el ser libre opera de muchas maneras, mientras que la materia lo hace según leyes meramente mecánicas y, por tanto, sólo *de una* manera.

[371] Si mi cuerpo consiste también en una materia dura e inalterable, y si tiene la fuerza de modificar toda la materia en el mundo sensible y de conformarla según mis conceptos, entonces el cuerpo de la persona externa a mí consiste en la misma materia y tiene la misma fuerza. Ahora bien, mi cuerpo es materia, por consiguiente, un objeto posible para la influencia ejercida por el otro mediante una mera fuerza física; un objeto posible cuyo libre movimiento él puede directamente inhibir. Si me hubiese tomado por mera materia y hubiera querido influir sobre mí, entonces habría ejercido sobre mí esta influencia *así*, es decir, de la misma manera como opero sobre lo que tengo por mera materia. No es así como ha operado, luego no ha tenido de mí el concepto de mera materia, sino el de un ser racional, y precisamente por él ha limitado su facultad. Sólo ahora es necesaria y perfectamente legítima la conclusión: la causa de la influencia sobre mí anteriormente descrita no es otra que un ser racional.

Con esto se establece el criterio de la relación de acción recíproca de los seres racionales en cuanto tales. Estos influyen necesariamente unos sobre otros bajo el supuesto *de que el objeto de la influencia tiene un sentido*, no como si fueran meras cosas a modificar mediante la *fuerza física con vistas a sus fines.*

IV.) En la influencia descrita, el órgano del sujeto ha sido efectivamente modificado por una persona fuera de él. Ahora bien, esto no ha sucedido ni por el inmediato contacto corporal con esta persona, ni por medio de una materia inalterable, pues entonces no se podría concluir la influencia de una persona, y tampoco el sujeto mismo se percibiría como libre. – El órgano, en cualquier caso, es algo material, puesto que el cuerpo entero lo es: por consiguiente, es necesariamente modificado por una materia externa a él, llevado a una cierta forma y mantenido en ella. La mera voluntad del sujeto suprimiría esta forma y el sujeto debe retener esta voluntad para que la forma no sea destruida. La materia por la que está producida esta forma no es, por tanto, una materia dura e inalterable, y sus partes no pueden ser separadas por la mera voluntad, sino una materia más fina y más sutil. Tal materia más sutil debe ser puesta necesariamente en el mundo sensible como condición de la influencia requerida.

Para la influencia a través de la libertad, la modificación del órgano no debe incidir de ningún modo sobre este órgano que interviene en la influencia mediante la coacción; debe dejarlo entera y completamente libre. Según esto, la materia más fina tiene que incidir sólo sobre el primer órgano, y en absoluto sobre el segundo: no debe poder inhibirlo ni vincularlo. Tiene que existir una tal materia cuyas partes constitutivas no tengan ningún conexión perceptible con el sentido inferior, esto es, con el sentido coaccionado.

[372] Yo me apropio, en la situación descrita, de la facutad de reaccionar sobre esta materia más sutil por la mera voluntad, mediante una afección del órgano superior por el inferior; pues se ha dicho expresamente que debo retener un tal movimiento del órgano inferior (11) para no destruir la determinación producida en el superior; por consiguiente, también para dar otra determinación a la materia más sutil que está inmediatamente en conexión con él. *La materia más sutil es, por tanto, modificable para mí mismo, por la mera voluntad.*

Para prevenir posibles confusiones, añadamos aún algunas palabras.– Se ha puesto un doble órgano, uno superior y uno inferior. El superior es aquél modificado por la materia más sutil. El inferior aquél que puede ser inhibido por la materia dura, y divisible sólo con fatiga.

O bien, en un caso, se ejerce una acción sobre la persona como sobre un ser libre, de la manera descrita. Entonces el órgano superior es modificado y mantenido por una forma determinada de la materia

más sutil. Y si la persona debe percibir, ha de retener el movimiento del órgano inferior (10) en tanto que el último se refiere a esta parte del superior; pero, aunque sólo internamente, tiene que imitar en el órgano inferior el movimiento determinado que debería realizar para producir ella misma la dada modificación determinada del órgano superior. Cuando se percibe por la vista una forma en el espacio, internamente, rápido como un relámpago e imperceptible para el observador común, se imita el sentimiento del objeto, esto es, la presión que debería tener lugar para producir esta forma plásticamente, pero la impresión es mantenida nítidamente en el ojo como esquema de esta imitación. De ahí que incluso gente inculta, es decir, todavía no suficientemente educada, en la que las disposiciones de la humanidad aún no han llegado a ser capacidades, toca el cuerpo sublime que quiere mirar correctamente o toca la superficie del cuadro, del grabado o del libro que leen. – Es imposible que quien escucha pueda hablar [373] al mismo tiempo, pues tiene que imitar los sonidos externos mediante el órgano del lenguaje por medio de su construcción; de ahí también que alguna gente pregunte a menudo lo que se ha dicho, porque lo ha oído ciertamente, pero no lo ha percibido, y a veces lo sabe de veras sólo cuando se le dice por segunda vez, porque está forzada a reproducir los sonidos, cosa que antes no había hecho. Otros suelen repetir en voz alta el discurso dirigido a ellos y lo pronuncian dentro de sí. – En este caso el cuerpo sirve como sentido y, más precisamente, como sentido superior.

O bien, en otro caso, se produce en el órgano superior una modificación por la mera voluntad de la persona, acompañada de la voluntad de que el órgano inferior deba ser movido así conforme a un fin. Entonces, si este órgano inferior no está inhibido, se sigue el movimiento proyectado y, a partir de él, la modificación deseada de la materia más sutil o más basta, según el fin que la persona se haya propuesto. Por ejemplo, así son formadas en el ojo, como órgano activo, la figura o la letra, y lanzadas sobre el papel antes de que sobre éste la fije la lenta mano del pintor o del escritor, guiada por el ojo y sometida a sus órdenes. En este caso el cuerpo sirve como instrumento.

Si no tiene lugar el movimiento propuesto del órgano inferior –el del órgano superior tiene lugar mientras el hombre esté vivo– entonces significa que está inhibido, es sentida una resistencia [Widerstand] y el cuerpo sirve entonces como sentido, pero como sentido inferior.

Si un ser racional influye sobre otro como si fuese mera materia, también es afectado el sentido inferior del mismo e, incluso, de una manera necesaria y completamente independiente de su libertad, tal y como siempre ocurre con este sentido. Pero no hay que suponer que esta afección fuera la intención del agente. Él quería alcanzar simplemente su fin en la materia, expresar su concepto en ella. Si la persona lo siente o no, esto no se tiene en cuenta en su concepto de fin. La acción recíproca de seres racionales *como tales* tiene lugar siempre a través del sentido superior, pues éste es el único sobre el que no se puede operar sin presuponerlo, y así el criterio enunciado antes de esta acción recíproca sigue siendo correcto: es una acción recíproca en la que se presupone el sentido del objeto de la acción.

[374] V.) Como condición de la autoconciencia ha sido puesta una acción procedente del exterior, a consecuencia de la cual ha sido puesta una cierta constitución del cuerpo y, a su vez, como consecuencia de ésta última, una cierta constitución [Einrichtung] del mundo sensible. De ahí que, en primer lugar, si la conciencia debe ser posible, entonces el mundo sensible tiene que estar constituido *así* y hallarse en *esta* relación con nuestro cuerpo. Naturalmente en el mundo sensible no hay nada más que lo que está en relación con nuestro cuerpo. Sólo existe para nosotros lo que es resultado de esta relación. No se olvide que hay que entender esta conclusión sólo desde un punto ded vista trascendental. «*Es* así» significa que debemos ponerlo así y porque debemos ponerlo así, por ello es así. La existencia de un cuerpo se concluyó desde la autonomía [Selbständigkeit] y desde la libertad. Pero ésta existe sólo en tanto que es puesta: por consiguiente, ya que lo fundado no puede ir más allá de su fundamento, el cuerpo sólo existe para aquél por el cual es puesto.

La ulterior determinación del cuerpo, y a través de ésta, la del mundo sensible, se han derivado desde la comunidad necesaria de seres libres que, a su vez, es condición de posibilidad de la autoconciencia y así enlaza con nuestro punto de partida. Porque en el mundo debe haber seres libres como tales en comunidad, el mundo debe estar constituido *así*. Pero hay una comunidad de seres libres sólo en tanto es puesta por ellos; por consiguiente, el mundo es así únicamente en tanto que ellos lo ponen así: –de ninguna manera con *libertad*, sino con absoluta necesidad; y algo puesto de esta manera tiene realidad para nosotros.

VI.) Yo me atribuyo un órgano inferior y uno superior que están el uno con el otro en la relación descrita. En consecuencia, admito en el mundo sensible externo a mí una materia más basta y una más sutil que están en la relación descrita con mis órganos. Tal poner es condición necesaria de la autoconciencia y pertenece, por tanto, al concepto de persona. De ahí que si pongo un ser fuera de mí como persona, tengo que admitir que él necesariamente pone lo mismo o, lo que es equivalente, tengo que atribuirle la posesión y el uso real de los dos órganos diferentes descritos, y tengo que admitir la existencia real de un mundo sensible así determinado *para él*.

Forma parte del concepto de persona también este transferir [Übertragen] mi pensar necesario a una persona externa a mí. Por consiguiente, tengo que atribuir a la persona externa a mí el hecho de que, en caso de que ella me ponga como persona, admita de mí lo mismo que yo admito de mí y de ella; y al mismo tiempo admita de mí que yo admito lo mismo de ella. Los conceptos de la articulación determinada de seres racionales, y del mundo sensible externo a ellos, son necesariamente conceptos comunes, conceptos sobre los que concuerdan necesariamente los seres racionales previamente a todo acuerdo, porque, en cada uno, *el mismo tipo de intuición* [375] está fundado *en su propia personalidad* y estos conceptos comunes tienen que pensarse como tales. Cada uno puede con razón suponer en el otro, exigirle y reclamar, que tenga los mismos conceptos sobre estos objetos, en la medida en que es un ser racional.

VII.) Se plantea ahora una nueva objeción, y sólo tras su contestación el cuerpo de un ser racional estará completamente determinado. Se ha afirmado que yo no llegaría a la autoconciencia ni podría llegar a ella excepto a consecuencia de la influencia de un ser racional externo a mí. Aunque depende exclusivamente de mí que yo quiera entregarme o no a esta influencia; además, aunque igualmente depende de mí que yo quiera en general reaccionar y elegir *cómo* hacerlo, sin embargo, la posibilidad de esta manifestación de mi libertad depende de que haya tenido lugar la influencia del otro.

Sólo entonces me he *convertido* en un ser racional, según la *realidad efectiva* y no según la *facultad;* si aquella acción no hubiera sucedido, yo nunca me habría convertido en efectivamente racional. Mi racionalidad depende por consiguiente del arbitrio, de la buena voluntad de otro, del azar, y toda racionalidad dependería del azar.

Pero esto no puede ser: pues entonces no soy autónomo como persona, sino sólo un accidente de otra, que a su vez es un accidente de una tercera, y así al infinito.

Esta contradicción no se puede superar sino por el supuesto de que el otro, ya en aquella influencia originaria, esté necesariamente *forzado* –forzado necesariamente en tanto ser racional, esto es, *obligado* por la coherencia–, a tratarme a mí como un ser racional y en veradad que él está forzado a esto por *mí*; por consiguiente, que ya en aquella primera influencia originaria, en la que dependo de él, él depende al mismo tiempo de mí; por consiguiente, que aquella relación *originaria* es ya una acción recíproca. Pero antes de aquella influencia, *yo no soy en absoluto un Yo*; no me he puesto, pues el ponerme a mí mismo está condicionado y es posible sólo por esta influencia. Sin embargo, debo operar. Por tanto, debo operar sin operar, operar sin actividad. Vamos a ver cómo puede pensarse esto.

a.) *Operar sin operar* significa una mera *facultad*. Esta mera facultad debe operar. Pero una facultad no es sino un concepto ideal y sería un pensamiento vacío atribuirle el predicado exclusivo de la realidad, la actividad causal, sin admitir que sea realizada. –Ahora bien, la facultad completa de la persona está seguramente realizada en el mundo sensible [376], en el concepto de su cuerpo, que existe de una manera tan cierta como existe la persona, que permanece tan cierto como ella permanece, que es un todo acabado de partes materiales y, por tanto, tiene una figura determinada originaria según lo anterior. Por tanto, mi cuerpo debería operar, ser activo, sin que *yo* opere a través de él.

b.) Pero mi cuerpo es *mi* cuerpo exclusivamente en la medida en que es puesto en movimiento por mi voluntad; de otra manera es sólo masa. Es activo como mi cuerpo exclusivamente en la medida en que *yo* soy activo a través él. Ahora bien, en el presente caso, no debo todavía ser *yo*, ni tampoco activo, y por eso mi cuerpo tampoco es activo. De ahí que él tendría que operar por su mera existencia en el espacio y por su mera figura, y debería operar de tal manera que todo ser racional estuviera obligado a reconocerme como alguien capaz de razón y a tratarme según este presupuesto.

c.) Ante todo, el punto más difícil: ¿cómo puede operar algo por su mera existencia en el espacio sin movimiento alguno?

La influencia debe tener lugar sobre un ser racional *como tal*; debe tener lugar no por un inmediato contacto e inhibición de su órgano infe-

rior, sino sobre su órgano superior, y por consiguiente mediante la *materia más sutil.* Ahora bien, antes hemos aceptado que ésta es un medio de influencia recíproca entre los seres racionales entre sí, porque sería modificada por un movimiento del órgano superior mismo. Pero éste no debe ser el caso aquí. Un cuerpo humano en su reposo, sin actividad alguna, debe producir una influencia: la materia más sútil tiene que ser puesta en nuestro caso de tal manera que sea modificada por la *mera figura en reposo* y, a consecuencia de esta modificación recibida, modifique el sentido superior de otro posible ser racional. –El cuerpo humano se considera hasta ahora meramente como figura en el espacio y, por consiguiente, lo que se ha demostrado para él, tiene que valer para toda figura y así tiene que ser puesto como tal.

(No está demostrado que la materia sutil así establecida, por medio de la cual debe operar la mera figura en el espacio, sea específicamente diferente de la deducida arriba, sino sólo que a la materia sutil tienen que corresponderle estos dos predicados. El *primero* estaría demostrado si se puede demostrar que la materia a modificar por la mera figura no puede ser agitada directamente por el movimiento del órgano, sino que es sólida e irresistible para el órgano mismo. Esta demostración no se encuentra propiamente en nuestro camino, pero quiero de igual manera conducirla para no dispersar demasiado los argumentos. – La figura de la persona externa a mí tiene que permanecer para ella si debe aparecer ante sí como la misma; y justo por la misma razón, debe ser permanente también para mí. [377] Si se pone ahora que mantenemos una influencia recíproca mediante la materia sutil a agitar (hablamos unos con otros), entonces la materia A es modificada continuamente. Y si ella es aquello en lo nuestras figuras son impresas, entonces también éstas se modificarán continuamente para nosotros dos, lo que contradice el supuesto de que según nuestras representaciones deben estar en acción recíproca las mismas personas. Por tanto, la materia en la que están impresas nuestras figuras, tiene que ser inmóvil y no agitable por el movimiento continuo de la materia A, y de ahí que debe ser no modificable para nuestro órgano y, por tanto, debe ser diferente de A, esto es, B. *Aire, luz.* (Sólo indirectamente podemos modificar los fenómenos en la luz, en cuanto que la figura misma puede ser modificada.)

d.) Mi cuerpo tiene que ser visible a la persona externa a mí, tiene que aparecerle a ella por el *medium* de la luz y tiene que habérsele aparecido *tan cierto como ella opera sobre mí.* Con esto se contesta a la pri-

mera y más insignificante parte de nuestra pregunta. Ahora bien, según el presupuesto necesario, este fenómeno debe ser tal que resulte imposible de entender y de concebir excepto por el supuesto de que yo sea un ser racional; de tal manera que se podría exigir del otro: «apenas descubras esta figura, tienes que considerarla necesariamente como la representación de un ser racional en el mundo sensible, si tú mismo eres un ser racional». – ¿Cómo es esto posible?

En primer lugar, ¿qué significa *entender* o *concebir*? Significa *fijar, determinar, limitar.* He concebido un fenómeno si he obtenido a través de ello un todo completo de conocimiento que está fundado en sí en todas sus partes; si cada una es fundada o explicada a través de todo y todo a través de cada parte singular. Sólo así está acabado o limitado. Yo no he concebido si me encuentro todavía en el explicar, si *mi* opinar [Dafürhalten] aún es un oscilar [Schweben], y por consiguiente, aún no está consolidado; si todavía soy impulsado de unas partes de mi conocimiento a otras. (Yo no he concebido todavía A, que debe ser contingente, si no he pensado una causa para él y, dado que a A tiene que corresponderle un tipo determinado de contingencia, también una causa determinada.) Que no puedo entender un fenómeno excepto de cierto modo, significa que soy impulsado siempre desde las partes singulares del fenómeno hasta un cierto punto, y sólo en este punto puedo ordenar lo recogido y conjuntarlo en un todo de conocimiento. Que yo no pueda concebir el fenómeno de un cuerpo humano excepto admitiendo que se trata del cuerpo de un ser racional, significa que en la [378] recolección de las partes de su fenómeno no puedo detenerme antes de haber llegado al punto en el que tengo que pensarlo como el cuerpo de un ser racional. Quiero conducir rigurosamente esta demostración genética, esto es, quiero indicar sus momentos principales. No puedo exponerla aquí detalladamente. Ella sola forma una ciencia propia, la Antropología.

e.) En primer lugar tendría que ser necesario pensar el cuerpo humano como un *todo* y ser imposible separar sus partes en el concepto, como sucede con los objetos que son mera materia bruta, escombros, montones de arena, etcétera. Pero lo que está constituido de tal modo que tiene que ser pensado necesariamente como un todo, se llama un *producto organizado de la naturaleza.* El cuerpo humano tiene que ser primordialmente un producto natural organizado. Qué sea dicho producto y por qué y en qué sentido haya que pensarlo sólo como un todo, se puede conocer de la mejor manera comparándolo con un *producto del*

arte, el cual coincide con aquél en que hay que pensarlo también como un todo. En ambos, cada parte existe en virtud de las demás, y por tanto, en virtud del todo. El Juicio, en la consideración de los dos, se ve por ello impulsado desde el poner una parte al poner todas las otras, hasta que ha completado su aprehensión. En el producto natural, sin embargo, el todo existe también en virtud de las partes, no tiene otro fin que el de producir precisamente estas partes; en el producto del arte, por el contrario, el todo no se remite a su vez a las partes, sino a un fin exterior a él; es un instrumento para algo. Además, en el producto natural, cada parte singular se produce a sí misma mediante su fuerza interna y así todas producen el *todo*; en el producto artístico, sin embargo, antes incluso de que pueda llegar a ser tal, el impulso interno de formación [Bildungstriebe] está muerto y no se cuenta en absoluto con él sino con la composición según leyes mecánicas; por consiguiente, un producto del arte remite a un autor externo, mientras que el producto de la naturaleza se produce continuamente a sí mismo y de este modo se conserva.

f.) Un fenómeno, bajo el supuesto de que sea un producto natural, es concebido completamente si todo lo que aparece en él se refiere a su vez a la organización [Organisation] y se puede explicar enteramente a partir del fin de esta organización determinada. Por ejemplo: el grado supremo, último y extremo de la fuerza de organización [Organisationskraft] en la planta singular es la semilla: ésta se puede explicar completamente desde la organización como fin, ya que por ella se reproduce la especie, por ella retorna la organización de nuevo a sí misma y comienza desde el principio su curso. El acto de la misma no está concluido [379], sino que prosigue en un eterno ciclo. Que un fenómeno no se conciba perfectamente mediante este supuesto, significa que el producto último y supremo del impulso de formación no se puede relacionar a su vez como medio con este impulso de formación, sino que apunta a otro fin. La explicación avanza durante un tiempo según las leyes de la organización (no es que esta ley no se pueda aplicar en absoluto, como ocurría en el caso del producto del arte); pero, en último extremo, no puede explicarse ulteriormente con aquellas leyes, esto es, el producto último del impulso de formación no puede referirse de nuevo a ellas. Luego el círculo no está cerrado y el concepto no está completo, es decir, nada es *concebido*: el fenómeno no está comprendido. (En efecto, el hombre completa el círculo de la organización también por la reproducción de su especie. Es una planta perfecta, pero es todavía algo más.

Tal cosa sería ahora la *articulación,* que tiene que ser necesariamente visible, y que es en efecto un producto de la organización. Pero a la inversa, la articulación no produce la organización, sino que remite a otro fin; es decir, es comprehendida perfectamente y reducida a la unidad sólo en otro concepto. Este concepto podría ser el del *movimiento libre* determinado, y en esta medida el hombre sería *animal.*

g.) Pero bajo este presupuesto tampoco puede concebirse el cuerpo humano. Por tanto, su articulación no tendría que poder concebirse en general en un concepto *determinado.* No tendría que remitir a un círculo *determinado* del movimiento arbitrario, como en el animal, sino a todos los movimientos pensables al infinito. No existiría en absoluto ninguna determinación [Bestimmtheit] de la articulación, sino sólo una determinabilidad [Bestimmbarkeit] al infinito; no existiría ninguna formación [Bildung] del cuerpo, sino sólo la capacidad de formación [Bildsamkeit]. – En resumen, todos los animales están completamente acabados y terminados. El hombre está sólo indicado [angedeutet] y esbozado. El observador racional no puede reunir las partes excepto en el concepto de *su semejante,* en el concepto de libertad que le está dado por su autoconciencia. Él tiene que suponer el concepto de sí mismo para poder pensar algo, porque ningún concepto en absoluto está dado; mientras que con este concepto ahora puede explicarlo todo. Cualquier animal *es* lo que es: sólo el hombre no es originariamente nada. Lo que él debe ser tiene que llegar a serlo, y ya que debe ser un ser para sí, tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras, sólo del hombre retiró la mano y lo entregó de este modo a sí mismo. La capacidad de formación como tal es el carácter de la humanidad. Por la imposibilidad de atribuir a una figura humana otro concepto que no sea el de sí mismo, todo hombre está internamente forzado a considerar a los demás como sus semejantes.

[380] *Corolarios*

1.) Hay una cuestión importante para la filosofía que, hasta donde conozco, aún no ha sido resuelta: ¿cómo logramos transferir el concepto de racionalidad a algunos objetos del mundo sensible y a otros no? ¿Cuál es la diferencia característica de ambas clases? (12)

Kant dice: actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser principio de una legislación universal. Pero, ¿quién debe formar parte del reino gobernado por esta legislación y disfrutar de su protección? Debo tratar a ciertos seres de tal manera que pueda querer que ellos me traten a su vez según la misma máxima. Pero actúo todos los días sobre animales y objetos inanimados sin suscitar seriamente la cuestión planteada. Ahora se me dice: se entiende que se habla sólo de seres capaces de la representación de leyes, por consiguiente, de seres racionales. Con ello, obtengo un concepto indeterminado en lugar de otro, pero en modo alguno una respuesta a mi cuestión. Pues, ¿cómo se qué objeto determinado es un ser racional, si, por ejemplo, la protección de aquella legislación corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, o si sólo al hombre adulto o también al niño, y si no puede alcanzar también al fiel animal doméstico? Hasta que no esté contestada esta pregunta, aquel principio, con toda su excelencia, no tiene aplicabilidad [Anwendbarkeit] ni realidad.

Hace tiempo que la naturaleza ha decidido la cuestión. No hay ningún hombre que emprenda sin más la huida a la vista de otro hombre, como delante de un animal feroz, o se disponga a matarlo y a comérselo como un salvaje; y no cuente más bien con una comunicación [Mittheilung] recíproca. Esto es así no por costumbre o instrucción [Unterricht], sino por naturaleza y razón, y acabamos de deducir la ley según la cual es así.

Pero no se quiera creer –lo recordamos sólo para pocos– que el hombre tiene que establecer aquel largo y laborioso razonamiento que hemos expuesto para que le resulte concebible a sí mismo que un cierto cuerpo externo a él pertenece a un ser que es su semejante. O bien aquel reconocimiento no tiene lugar en absoluto, o bien se lleva a cabo en un instante sin que se sea consciente de los motivos. Sólo al filósofo le corresponde dar cuenta del mismo.

[381] 2.) Permanezcamos todavía unos momentos en la perspectiva inaugurada.

a.) Cualquier animal se mueve a las pocas horas de su nacimiento, y busca su alimento en el pecho de la madre. Es guiado por el *instinto animal* [thierischen Instintk], la ley de ciertos movimientos libres sobre la que también se funda lo que se ha llamado el impulso técnico [Kunststrieb] de los animales. El hombre tiene un instinto vegetativo, pero en absoluto un instinto animal en el sentido indicado. Él necesita la libre ayuda de los

hombres, y sin ella moriría a las pocas horas de nacer. Apenas ha abandonado el cuerpo de la madre, la naturaleza retira su mano de él y por así decirlo, lo arroja fuera. Plinio (13) y otros, en lo tocante a este argumento, se han encolerizado mucho contra la naturaleza y su creador. Esto puede tener valor retórico, pero no es filosófico. Precisamente gracias a este hecho se demuestra que el hombre como tal ni es un pupilo de la naturaleza ni debe serlo. Si es un animal, es tan extraordinariamente imperfecto que precisamente por esto no es animal. Se ha considerado este asunto como si el espíritu libre existiera para cuidar del animal. No es así. El animal existe para traer el espíritu libre al mundo sensible y vincularlo con él.

Por este desamparo extremo, la humanidad es confiada a sí misma y la especie humana confiada a la propia especie. Como el árbol conserva su especie con la caída de su fruto, así el hombre conserva su especie mediante la educación y los cuidados de los desamparados recién nacidos. Así la razón se produce a sí misma, y sólo así es posible su progreso hacia el perfeccionamiento. De esta manera, los miembros de la especie humana están ligados unos de otros, y cada miembro futuro conserva las adquisiciones espiritual es de todos los miembros precedentes.

b.) El hombre nace desnudo; los animales cubiertos. En su formación, la naturaleza ha terminado su obra y ha impreso el sello de lo acabado; mediante una bruta cubierta ha protegido la organización más fina del influjo de la materia más basta. En el hombre, el órgano primero y más importante, el del tacto, que se extiende por toda la piel, se expone de modo directo a la acción de aquella materia, no por la negligencia de la naturaleza, sino por su respeto hacia nosotros. Aquel órgano estaba destinado a conectar directamente con la materia para adecuarla de la manera más precisa a nuestros fines. Pero la naturaleza nos dejó libres acerca de en qué parte del cuerpo preferíamos situar nuestra facultad formadora [Bildungsvermögen] y cuál considerar como mera masa. La hemos puesto en la punta de nuestros dedos, por un motivo que se mostrará pronto. Está allí mismo porque así lo hemos querido. [382] Habríamos podido dar a cualquier parte del cuerpo el mismo fino sentir, si lo hubiésemos querido. Esto lo demuestran aquellos hombres que cosen y escriben con los dedos del pie o que hablan con su estómago, etcétera.

c.) Cualquier animal tiene capacidades innatas de movimientos [Bewegungsfertigkeiten], como ya hemos observado arriba. Piénsese en el castor o en la abejas, etcétera. El hombre no tiene nada similar y hasta su posición sobre las espaldas le es dada al niño para preparar su futuro modo de

andar. – Se ha preguntado si el hombre está destinado a caminar a cuatro patas o erecto. Creo que no está destinado a ninguna de estas dos posibilidades: como especie se le ha dejado elegir por sí mismo el modo de moverse. Un cuerpo humano puede correr a cuatro patas y se han encontrado a hombres crecidos entre los animales que podían hacerlo con increíble velocidad. Según mi opinión, el género humano se ha elevado libremente del suelo y ha ganado con ello la facultad de lanzar la mirada a su alrededor y abarcar en el cielo medio universo, mientras que los ojos del animal, por su posición, están encadenados al suelo que le da su alimento. Mediante esta elevación ha ganado a la naturaleza dos instrumentos de la libertad: los dos brazos que penden del cuerpo –liberados de todas las operaciones animales– esperan el mandato de la voluntad y se adiestran exclusivamente para ser aptos con miras a sus fines. Con su paso audaz, continua expresión de su intrepidez y habilidad, logrando el equilibrio, la especie humana mantiene su razón y libertad continuamente en ejercicio, permanece constantemente en devenir y lo expresa. Mediante esta posición, expone su vida en el reino de la luz y pasa veloz sobre la tierra, que roza con la menor parte de sí mismo. El suelo es el lecho y la mesa para el animal; el hombre eleva todo esto sobre la tierra.

d.) Lo que caracteriza de la manera más expresiva al hombre ya civilizado son el ojo del espíritu y la boca que reproduce las más íntimas emociones del corazón. No hablo del hecho de que el primero, gracias a los músculos en los que está fijado, se mueva libremente y que su mirada pueda dirigirse aquí o allá, movilidad que resulta aumentada también por la posición erecta del hombre, pero que es en sí mecánica. Llamo la atención más bien sobre el hecho de que el mismo ojo en sí no es para el hombre meramente un espejo muerto, pasivo, como la superficie de las aguas en calma, el espejo artificial o el ojo animal. Es un órgano potente que espontáneamente circunscribe, bosqueja y reproduce la figura en el espacio, que traza espontáneamente la figura que debe surgir en el mármol bruto o proyectarse en el lienzo, antes de tocar el cincel o el pincel [383]; él crea espontáneamente una imagen para el concepto del espíritu arbitrariamente proyectado. Mediante esta vitalidad y textura de las partes al infinito, lo que tenía en sí de terrenal por la materia queda anulado y expulsado y el ojo se transfigura a sí mismo en luz y se convierte en un alma visible. – De ahí que cuanta más espontaneidad espiritual tiene alguien, tanto más rico de espíritu será su ojo, y cuanto menos, tanto más seguirá siendo para él como un espejo turbio cubierto por un velo de niebla.

La boca, destinada por la naturaleza a la función más baja y egoísta de la nutrición, se convierte gracias a la formación de sí misma en la expresión de los sentimientos sociales en tanto que es el órgano de la comunicación. Cuando el individuo o –dado que se habla aquí de partes estables– la raza es todavía más bestial y más egoísta, la boca es prominente; pero cuando se ennoblece, siempre retrocede bajo el arco de una frente que piensa.

Todo esto, la expresión entera del rostro, no es nada cuando salimos de la mano de la naturaleza. Es una masa maleable de partes que confluyen una en la otra, en la que a lo sumo se puede encontrar lo que debe llegar a ser, y se lo encuentra sólo transfiriendo su propia formación en la representación. Precisamente a causa de esta incompletud el hombre es capaz de recibir una formación.

Todo esto (no analizado en sus elementos singulares, como es descompuesto por los filósofos, sino tomado en su sorprendente conexión captada en un momento, en la cual se ofrece al sentido), es lo que fuerza a cualquiera con semblante humano a reconocer y respetar por doquier la figura humana, esté ella meramente indicada y sea transferida sólo por él de nuevo con necesidad, o esté ya en un cierto grado de perfeccionamiento. La figura humana es necesariamente sagrada para el hombre.

§.7. Demostración de que por las proposiciones enunciadas es posible la aplicación del concepto de derecho

1.- Las personas, como tales, deben ser absolutamente libres y depender exclusivamente de su voluntad. Las personas, en tanto que lo sean, deben estar en influencia recíproca y entonces no deben depender exclusivamente de sí mismas. Contestar a la pregunta de cómo ambas proposiciones pueden coexistir es la tarea de la Ciencia del Derecho, y la pregunta que le subyace como fundamento es: *¿cómo es posible una comunidad de seres libres como tales?*

[384] Hasta ahora hemos mostrado las condiciones *externas* de esta posibilidad. Hemos explicado cómo deben estar constituidas, bajo este supuesto, las personas que están en influencia recíproca y cómo debe estar constituida la esfera de su influencia recíproca, el mundo sensible. La demostración de nuestras proposiciones se funda únicamente en el presupuesto de una tal comunidad, que a su vez se funda en la posibilidad de la autoconciencia. Todas las conclusiones extraídas hasta el

momento son deducidas del postulado «Yo soy Yo» a través de inferencias mediatas. Por eso son tan ciertas como este mismo postulado. A través de este proceder sistemático somos guiados a la elucidación de las condiciones internas de tal acción recíproca.

El último punto en el que nos hemos detenido y desde el que continuamos avanzando es éste: toda acción recíproca voluntaria de seres libres tienen como fundamento una acción recíproca originaria y necesaria de los mismos, a saber: el ser libre, por su mera presencia en el mundo sensible, sin más, fuerza a todo otro ser libre a reconocerlo como una persona. Uno ofrece el fenómeno determinado, el otro ofrece el concepto determinado. Ambos están necesariamente unidos, y la libertad no tiene aquí el menor campo de juego. – Surge así un conocimiento común y nada más. Cada uno de los dos conoce al otro en su interioridad, pero están aislados, como antes.

En cada uno de los dos está presente el concepto de que el otro es un ser libre y no un ser a tratar como una mera cosa. Ahora bien, si por este concepto son condicionados todos los otros conceptos, y dado que su querer también pertenece a sus conceptos y por él son determinadas sus acciones, todo su querer y actuar es condicionado según la ley de la contradicción, esto es, si tiene lugar una coacción lógica [Denkzwang], entonces no *podrán querer* influirse arbitrariamente unos sobre otros, es decir, no podrán hacerlo en general, tampoco podrán *atribuirse* la fuerza física para hacerlo y por consiguinte tampoco la *tendrán*.

Pero claramente no es así. Cada uno de los dos ha puesto también el cuerpo del otro como materia, como materia susceptible de ser formada según el concepto; cada uno se ha atribuido en general la facultad de modificar la materia. Por consiguiente, cada uno puede evidentemente subsumir bajo aquel concepto el cuerpo del otro, en cuanto es un cuerpo material: y puede pensarse en el acto de modificarlo por la fuerza física. Y dado que su voluntad no está limitada por nada sino por su facultad lógica, por su facultad de pensar, puede también *quererlo*.

Pero cualquiera de los dos, precisamente porque es libre, porque puede elegir en la esfera total de su actividad causal, puede limitar el ejercicio de su propia fuerza, darle leyes, y en particular, darle también la ley señalada. La validez de la ley [385] depende exclusivamente del hecho de que cada uno sea consecuente o no. Pero la coherencia [Konsequenz] depende aquí de la libertad de la voluntad, y no se ve por qué alguien debe ser consecuente si no *es constreñido* [*muß*] a serlo. Y se ve

tan poco lo contrario, es decir, por qué *no* debe serlo. La ley debería dirigirse a la libertad. Por consiguiente, aquí se encuentra el confín [Grenzscheidung] entre la necesidad y la libertad para nuestra ciencia.

II.) No se puede aducir ningún motivo absoluto por el cual el ser racional debería ser consecuente y darse en virtud de ello la ley señalada. Pero quizás se pueda aducir un motivo hipotético. Ahora bien, hay que demostrar también que, si debe existir una absoluta comunidad entre personas, como tales, es necesario que cada miembro de tal comunidad se dé la ley enunciada anteriormente. Las personas se tratan recíprocamente como personas exclusivamente si cada una ejerce una influencia sólo sobre el sentido superior de la otra y, por consiguiente, confía a la libertad del otro aceptar esta influencia, y deja completamente al margen y sin trabas el órgano inferior. Cualquier influencia de otro tipo suprime la libertad de aquél sobre el que se ha operado, y suprime por tanto la comunidad de personas como tales, como seres libres. Ahora bien, como ya hemos visto, es físicamente posible para toda persona operar directamente sobre el cuerpo material de otra persona. Si ella *nunca* quiere tal influencia en una comunidad estable, esto se puede pensar sólo porque ha aceptado aquella ley y con ella ha prescrito el límite a la libertad de su voluntad. Además, ya que no se puede mostrar ningún otro motivo para esta limitación de la voluntad, sino el de que deba existir una comunidad entre seres libres como tales, esto se puede pensar sólo porque la persona ha aceptado la ley por *este* motivo y bajo este supuesto.

Si se pudiera mostrar que todo ser racional tendría que querer necesariamente lo primero, se podría mostrar también la necesidad de aquella coherencia postulada. Pero esto no se puede mostrar desde las premisas enunciadas hasta ahora. Se ha mostrado que, si un ser racional debiera llegar a la autoconciencia, si debiera convertirse en un ser racional, otro ser racional debería necesariamente ejercer una influencia sobre él como sobre un ser capaz de razón. Son proposiciones intercambiables: ninguna influencia como la ejercida sobre un ser racional, ningún ser racional. Pero una vez que la autoconciencia ha sido puesta, no se pone con ello que los seres racionales tengan que influir continuamente de manera racional sobre el sujeto de la misma, y no se puede deducir desde ahí la coherencia que debe demostrarse, sin usarla como fundamento de la demostración.

El postulado de que deba existir de forma duradera una comunidad entre hombres libres, como tales, aparece aquí como un postulado arbi-

trario, como un postulado que [386] cualquiera podría proponerse sólo a sí mismo mediante la libertad. Pero si alguien lo hace, entonces se somete al mismo tiempo, y necesariamente, a la ley indicada arriba (el ser racional no está absolutamente obligado por el carácter de la racionalidad a querer la libertad de todos los seres racionales fuera de él; esta proposición es la línea de demarcación entre el derecho natural y la moral y es la nota característica de un tratamiento puro de la primera ciencia. En la moral se demuestra una obligación a quererlo; en el derecho natural se puede sólo decir a cada uno qué se seguirá de su acción. Ahora bien, si él lo acepta o espera sustraerse a él, entonces no se puede usar ningún argumento ulterior en contra suya.

III.) Pongamos que yo, con plena libertad, –tal y conforme se entiende desde lo anterior– he concebido el propósito de estar en comunidad con seres libres y, para dar a nuestra argumentación más evidencia, con un ser libre determinado «C», como un ser libre con un ser libre. ¿Qué es lo que he puesto y qué es lo que no he puesto de este modo? Vamos a *analizar* la proposición.

Yo quiero estar con «C» en *comunidad* de trato racional recíproco. Pero una comunidad no es sino entre *varias* personas. Por ello pienso incluida necesariamente aquí a la persona «C» y en el concepto que tengo de él le atribuyo el mismo propósito. –Pero yo mismo he concebido este propósito con libertad; pienso «C» según mi propósito como libre y tengo que pensarlo también como libre en la aprehensión del propósito que le exijo en el concepto que tengo de él. Pongo necesariamente nuestra comunidad como dependiente de la libre decisión del otro, y por tanto, como contingente, como resultado de un *querer recíproco*.

Quiero estar con él sólo en *comunidad* de trato conforme a la razón; el modo de proceder debe ser recíproco. Queremos *ambos* tratarnos así. él conmigo y yo con él, yo con él y él conmigo. Por consiguiente, *no* he puesto en aquél propósito *nada* para el caso de que *él* no me trate así; y si acerca de esto no existe sino aquel propósito, no he puesto en general nada para aquel caso. No he puesto que quiera tratarle como ser libre incluso si él no me trata a mí así; ni tampoco que yo entonces no quiera tratarle como ser libre, sino más bien como él me trata. Acerca de esto no he puesto ni lo uno ni lo otro, pues no he puesto absolutamente nada. Tan pronto como *su* modo de tratarme no se adecúe a mi concepto, éste decae, como se ha mostrado, y la ley que me he prescrito por

tal concepto, y también desaparece la obligación que he contraído conmigo mismo. [387] A nada estoy comprometido por esa obligación y vuelvo a depender exclusivamente de mi libre decisión.

IV.) Los resultados de lo dicho hasta ahora son los siguientes. No se puede mostrar ningún motivo absoluto por el que alguien debería erigir en ley de su voluntad y de sus acciones la fórmula del derecho: «limita tu libertad de tal manera que también el otro pueda ser libre a tu lado». Se puede comprender de todos modos que no puede existir ninguna comunidad de seres libres como tales si cada uno no está sometido a esta ley, y que, por consiguiente, quien quiera esta comunidad necesariamente tiene que querer también la ley. Por consiguiente, esta ley tiene validez hipotética. *Si* una comunidad de seres libres como tales debe ser posible, entonces tiene que valer la ley jurídica.

Pero incluso la condición, la comunidad de seres libres, está a su vez condicionada por un querer común. Nadie, por su mera voluntad, puede realizar una tal comunidad con otro si éste no tiene la misma voluntad y si, en virtud de ella, no se somete a la ley jurídica así condicionada. Si el otro no tiene esta voluntad y, lo que es una prueba segura de ello, si trata al primero de una manera contraria a la ley jurídica, entonces el primero, por la misma ley, está liberado de la ley. Ella era válida sólo bajo la condición de la conducta conforme a derecho por parte del otro. Esta condición no está dada, y entonces la ley, a consecuencia de su propia formulación, no es aplicable en este caso, y el primero es remitido única y exclusivamente a su propio arbitrio –si no hay ninguna otra ley, como aquí se supone–: él tiene un derecho frente el otro.

La dificultad que los modos de tratar la Doctrina del Derecho hasta ahora no han resuelto, en gran parte, es la siguiente: ¿cómo puede una ley ordenar sin ordenar, cómo puede estar en vigor quedando completamente suspendida, cómo puede comprender una esfera no comprendiéndola? La respuesta es: esto ocurrirá necesariamente si la ley se prescribe a sí misma una esfera determinada, si lleva directamente consigo la cantidad de su validez. Tan pronto como la ley declara la esfera de la que habla, determina al mismo tiempo de este modo la esfera de la que no habla, y se resigna expresamente a no hablar de ésta y a no prescribir nada sobre ésta. «En relación con una persona determinada, estoy por la ley exonerado de tratarla como a un ser libre», «depende exclusivamente de mi arbitrio cómo quiero tratarla», o en otros términos, «tengo un derecho de coacción frente ella», no significan ni pueden significar

sino que esta persona no puede impedir mi coacción con la *mera ley jurídica* (aunque sí con otras leyes, como la fuerza física o la invocación de la ley moral). La coacción no está contra *esta* ley, y si la persona no puede aducir en su favor otra [388] cosa que esta ley, entonces tiene que sufrirla.[13]

V.) La aplicabilidad del concepto de derecho está ahora perfectamente asegurada y sus límites están dados de modo determinado.

Se ha formulado un criterio seguro para indicar a qué seres sensibles hay que atribuir derechos y a cuáles no. Cualquiera que tenga figura humana está intimamente forzado a reconocer como un ser racional, y según esto, como un posible sujeto de derecho, a cualquier otro ser que tenga la misma figura. Todo lo que no tenga esta figura debe ser excluido de la esfera de este concepto y no puede hablarse de sus derechos.

Queda demostrada la posibilidad de aquello que debe determinarse y juzgarse según el concepto de derecho: la influencia recíproca de seres libres y racionales entre sí. Se ha mostrado que tales seres *pueden* ejercer una influencia sobre otro, sin perjuicio de la libertad que constituye su carácter propio.

La ley jurídica, como ley en general, está determinada. Se ha motrado que en modo alguno es una ley mecánica, sino una ley para la libertad, en tanto que, desde el punto de vista físico, es tan posible que seres racionales se traten unos a otros mediante la mera fuerza natural, sin el respeto recíproco de su libertad, como que cada uno limite su fuerza por la ley jurídica. Se ha mostrado que, si esta ley vale efectivamente y es puesta en práctica, esto sólo puede suceder porque cada uno la erige constantemente en ley para sí mismo con libertad.

La cantidad de la aplicabilidad de esta ley también es dada de modo determinado. La ley es válida en general sólo bajo la condición y en el caso de que deba existir una comunidad, una influencia recíproca entre seres libres como tales, sin perjuicio de su libertad. Pero, puesto que el fin mismo de esta comunidad debe estar condicionado a su vez por la conducta de

[13] Kant, en su escrito *La Paz perpetua*, reclama la atención de los maestros del derecho natural sobre el concepto de una «lex permissiva». Cualquier ley que lleva consigo la cantidad de su validez es una ley de esta clase, pues, al circunscribir una esfera determinada, deja libre todo lo que se encuentra fuera de esta esfera. La ley moral no es una ley de esta clase. Ella no se pone ninguna esfera determinada, sino que ordena acerca de todo actuar de los espíritus racionales; por consiguiente, no se habría podido deducir de ella el concepto de derecho.

aquél con el que se quiere entrar en comunidad, entonces la validez de la ley para la persona individual está a su vez condicionada por el hecho de que el otro se someta o no a la ley jurídica. En este último caso, sin embargo, la ley jurídica vale precisamente por su no–valer, y autoriza a quien es tratado de manera contraria al derecho a tratar al agresor según su arbitrio.

[389] TERCERA SECCIÓN

APLICACIÓN SISTEMÁTICA DEL CONCEPTO DE DERECHO O LA DOCTRINA DEL DERECHO

§.8. Deducción de la división de una doctrina del Derecho

I.–Si la razón debe en general ser realizada en el mundo sensible, entonces ha de ser posible que varios seres racionales como tales, es decir, en tanto que seres libres, existan unos junto a otros.

Sin embargo, la coexistencia postulada de la libertad de varios seres racionales –evidentemente, de forma *estable* y según una regla, no simplemente de vez en cuando y de manera contingente– sólo es posible en la medida en que *cada ser libre se propone, como ley, limitar su libertad por el concepto de libertad de todos los demás.* En efecto,

a) el ser libre *puede*, y tiene la facultad física para ello, perturbar la libertad de los seres racionales, o aniquilarla absolutamente; pero

b) en lo que respecta a la elección entre todo lo que está en su poder, no depende más que de su libre voluntad; si, por consiguiente, no perturba la libertad de los otros, esto debería resultar necesariamente de una *libre decisión*, y

c) si en una comunidad de seres racionales *nunca* tiene ni puede tener lugar tal perturbación, esto sólo podría explicarse en la medida en que todos los seres libres se hubieran propuesto como *ley* adoptar tal modo de conducirse.

[La proposición ahora enunciada no es y no debe ser ni significar nada más que el juicio del filósofo que reflexiona sobre la posibilidad de una comunidad de seres libres. *Si* seres libres como tales deben coexistir, esto no puede pensarse sino de la manera indicada; es demostrable y está suficientemente demostrado. No es nuestro propósito dirimir la

cuestión de si deben coexistir, ni si la condición de posibilidad de esta coexistencia, la ley, logra ser satisfecha, o quién puede ser el que quiera lo uno o lo otro. De momento esto es todo lo que podemos decir sobre el legislador. Es la naturaleza la que quería varios seres racionales y libres coexistiendo en el mundo sensible, al producir varios cuerpos capaces de recibir la formación con vistas a la razón y a la libertad. Lo anterior no significa que la naturaleza posea entendimiento y voluntad [390] –sobre este asunto se resigna a ser ignorante–, sino únicamente que, *si* se le atribuye en sus operaciones (Verrichtungen), entendimiento y voluntad, no podría tener otro plan que el de lograr que seres libres deban coexistir unos junto a otros. Sería entonces la naturaleza la que querría que la libertad de cada individuo estuviera limitada por la posibilidad de la libertad de todos los demás. Pero como los quiere libres a todos en general, quiere que se prescriban voluntariamente a sí mismos esta ley y que sea una ley para la libertad, y no una de sus leyes mecánicas. Se mostrará más adelante qué tipo de disposiciones ha podido adoptar la naturaleza para alcanzar su fin, sin perjuicio de la libertad de los seres libres].

En primer lugar, analizaremos de nuevo la ley propuesta:

a) Debe ser una *ley*, es decir, debe ser imposible hacer una excepción a la misma, debe ordenar con una validez universal y categóricamente, una vez ha sido aceptada.

b) Como consecuencia de esta ley, cada uno debe limitar su *libertad*, es decir, el ámbito de sus acciones y de sus manifestaciones en el mundo sensible decididas con libertad. El concepto de libertad es aquí, así pues, *cuantitativo* y *material*.

c) Debe limitarla por la posibilidad de la *libertad* de los otros. Aquí la misma palabra tiene un sentido distinto, y su significado es únicamente *cualitativo* y *formal*. Cada uno debe, en general, simplemente poder ser él también libre, una persona; pero *hasta dónde* debe extenderse el ámbito de sus acciones posibles por obra de la libertad, nada es determinado a este respecto, de momento, por la ley. Nadie tiene derecho a una acción que hace imposible la libertad y la personalidad de cualquier otro; pero cada uno tiene derecho a todas las restantes acciones libres.

Así pues, la primera cuestión reza como sigue: ¿Qué se requiere para que alguien sea absolutamente libre, o lo que es lo mismo, una persona? En tanto que el conjunto de esos requisitos se considera aquí como con-

dición de posibilidad de la coexistencia de seres libres, se llama *un derecho*; y por el mismo motivo las condiciones de la libertad y de la personalidad son establecidas aquí sólo en la medida en que es posible una violación por la fuerza (Kraft) física.

Este derecho, o estos derechos, forman parte del mero concepto de persona como tal, y se llaman, por consiguiente, *derechos originarios (Urrechte)*. La doctrina de éstos surge a partir del simple análisis del concepto de personalidad, en cuanto lo que está contenido en él *podría* ser violado por la acción libre de los otros, pero, en virtud de la ley jurídica, no *debe* serlo.

Esta doctrina constituirá el primer capítulo de nuestra doctrina del derecho.

[391] II.–El juicio que se acaba de formular es *hipotético*. Si seres libres como tales deben coexistir, es necesario que cada uno de ellos se imponga la ley descrita. El primer término del juicio, del que no se sabe si está puesto o no, está condicionado por el último: *si* deben coexistir, es necesario que cada uno se dé esta ley, y si no se la dan, no pueden coexistir. Luego la única razón que tiene el filósofo para admitir semejante legislación, es aquella hipótesis.

De lo anterior concluimos lo siguiente. La ley está condicionada, y un posible ser en disposición de darse esta ley, podría dársela, al menos por lo que hemos visto hasta ahora, sólo como algo condicionado. Acepta esta ley con miras a alcanzar el fin presupuesto en ella. Puede, por lo tanto, someterse a ella sólo si este fin es alcanzable, o con otras palabras, la ley vale para él únicamente si este fin es alcanzable.

Ahora bien, el fin de mantener con una persona una relación de libre comunidad sólo es alcanzable bajo la condición de que esta misma persona se haya dado la ley de respetar la libertad del otro, esto es, sus derechos originarios. La ley no es aplicable en absoluto a mi comportamiento con aquél que no se ha dado esta ley, porque desaparece el fin en virtud del cual yo debería respetar sus derechos originarios. Aunque me he sometido en general a la ley, no estoy, sin embargo, con arreglo a la ley misma, obligado a respetar la libertad de esta determinada persona. Me pienso a la vez como sometido y como no sometido a la ley; *me pienso* como estando sometido a ella *en general* y como no estándolo en este caso particular. A consecuencia de lo primero, obro *conforme al derecho* al someterme a lo que la ley ordena, y tengo, así pues, un *derecho*; a consecuencia de lo segundo, me está permitido atacar su

libertad y su personalidad, y mi derecho es entonces un *derecho de coacción (Zwangsrecht)*.

a) Puesto que la ley está *condicionada*, y sólo como tal puede ser aceptada, a cada persona le corresponde el derecho de *valorar* (urtheilen) si se presenta el caso de su aplicación o no. Este valorar, en la medida en que interviene en relación con la ley jurídica, equivale aquí a *un juzgar (Richten)*. Cada uno es necesariamente su propio *juez (Richter)*, y allí donde entra en juego un derecho de coacción, aquel que tiene este derecho es al mismo tiempo el juez del otro, en contra del cual tiene este derecho, pues el *derecho de coacción* es posible sólo gracias a este conocimiento del derecho. Aparte de esta condición, nadie es originariamente el juez del otro, ni puede serlo. El resultado de esta deducción es: *ningún derecho de coacción sin un derecho de jurisdicción (Gerichts)*.

[392] b) Es importante que, aquél que debe estar autorizado a ejercer una coacción, esté sometido a la ley[14] y sea pensado como alguien que se ha sometido a ella, o que, al menos, no pueda demostrarse, a partir de sus acciones, que no la obedece. De lo contrario, podría existir, en efecto, una coacción y una fuerza coactiva, pero nunca un derecho a la coacción, que emana pura y simplemente de la ley. Además, es menester prestar atención a lo que constituye *el* carácter propio del derecho de coacción, a saber, que emana pura y simplemente del silencio de la ley, de su inaplicabilidad absoluta a este caso, pero de ningún modo de un *mandato (Gebot)* suyo. Por eso hay sólo un *derecho* a coaccionar, del que está permitido servirse o no, pero no hay un *deber* de coacción.

Merced a la deducción del *derecho de coacción* que acabamos de ofrecer, se ve claramente en qué caso debe intervenir: cuando una persona viola los derechos originarios de otra. Tras haberlos establecido en el primer capítulo, se debe ver necesariamente con claridad cuándo son violados. Sin embargo, en aras de una visión sistemática, no resulta superfluo enumerar y determinar más nítidamente, uno por uno, los casos en que el derecho de coacción interviene. Este punto lo desarrollaremos en el segundo capítulo de la Doctrina del Derecho.

III.–El derecho de coacción en general, y cada caso del derecho de coacción en particular, tienen su propio fundamento; pero todo lo que

[14] Nota marginal de Fichte: se encuentre él mismo sometido a la ley.

está fundado es necesariamente finito, y no va más allá de su fundamento. Si, por consiguiente, pueden determinarse los límites de la aplicabilidad del fundamento, también pueden indicarse los límites de lo fundado. El fundamento de mi derecho de coacción es que el otro no se someta a la ley jurídica. Al invocar este fundamento, establezco al mismo tiempo que no tendría ningún derecho de coacción si él se sometiera a la ley, y, para expresarlo en términos cuantitativos, que tengo un derecho tal sólo si no se somete a la ley, y no tengo ninguno si se somete a ella. El derecho de coacción tiene sus límites, y la sumisión voluntaria del otro a la ley jurídica constituye ese límite; toda coacción que sobrepase este límite es contraria al derecho. Esta proposición universal salta a la vista inmediatamente. Resta por solventar, dado que enseñamos un derecho natural real y no meramente formal, la cuestión de saber si, y cómo, este límite se puede encontrar y determinar en la aplicación. Un derecho de coacción no interviene a menos que sea violado un *derecho originario* . Pero, en este caso, seguro que interviene, y así el derecho es en general demostrable (erweislich) en cada caso determinado. Además, está inmediatamente claro que quien quiere la validez del derecho, no quiere ese atentado contra un derecho originario, y si, sin embargo, ha sobrevenido, quiere considerarlo nulo y sin efecto. A este propósito también la cantidad [393] del derecho de coacción sería *establecida cada vez*; se podría, para cada caso, determinar los límites de la coacción jurídica (rechtlichen), que iría hasta la completa reparación e indemnización por daños y perjuicios, hasta que las dos partes sean reconducidas al estado en que se encontraban antes de la agresión injusta (ungerechten). Y así el derecho de coacción estaría determinado con exactitud, según la cualidad y la cantidad, en función de la ofensa sufrida, y no dependería de ninguna condición ulterior.

Pero –y es una circunstancia omitida por la mayoría de las maneras recientes de tratar la Doctrina del Derecho– el derecho de coacción no se funda en absoluto exclusivamente en la eventualidad de que el otro no respete la ley sólo en el caso presente determinado, sino ante todo en el hecho de que así manifiesta, en general, no haber tomado como ley aquella regla. *Una sola* acción injusta, incluso tras una serie de acciones conformes al derecho, demuestra que la regla del derecho no es para un individuo una ley inquebrantable (unverbrüchliches) y que obedece a otras razones el que hasta ahora se haya abstenido de cometer cualquier injusticia. Mediante la manifestación de semejante modo de pensar resulta claro, desde entonces, que ningún ser libre puede disfru-

tar de una existencia segura a su lado, porque la seguridad puede fundarse exclusivamente en una ley y sólo gracias a ésta se torna posible. El ofendido está autorizado a (berechtigt) aniquilar completamente su libertad, a suprimir por completo la posibilidad de volver a formar con él alguna vez una comunidad en el mundo sensible. El derecho de coacción es, por lo tanto, *infinito* y no tiene absolutamente ningún límite (un principio que los profesores de derecho (Rechtlehrer) bien han afirmado, bien han negado unilateralmente), a menos que el otro acepte en su corazón la ley como tal y se someta a ella. Pero apenas la acepte, cesa el derecho de coacción, ya que su duración se fundaba exclusivamente en el tiempo que permanece el otro fuera de la ley; toda coacción ulterior es a partir de ese momento contraria al derecho. En este sentido, el límite de la coacción está *condicionado.*

¿Cómo debe entonces ser dada la *condición*, la sumisión sincera del otro a la ley jurídica?

No mediante el testimonio de su arrepentimiento, la promesa de una mejora futura, la sumisión voluntaria a la fuerza, el ofrecimiento de una reparación, etc., pues no existe ninguna razón para creer en su honestidad. Es tan posible que haya sido empujado a esta actitud por su presente debilidad y quiera simplemente informarse mejor de la ocasión propicia para imponerse al agredido (den Angegriffenen), como que lo piense honestamente y se haya producido ahora de golpe una revolución en su modo de pensar. Ante la incertidumbre, el agredido no puede deponer las armas y comprometer enteramente su seguridad. Continuará ejerciendo la coacción; pero, puesto que la condición [394] del derecho es problemática, también su derecho en este caso es sólo problemático.

De manera análoga, el primer agresor, que se ha avenido a ofrecer la indemnización exigida incondicionalmente por la ley jurídica, resistirá y debe resistir necesariamente el ataque lanzado contra él, puesto que su libertad entera corre peligro. En la medida en que es siempre posible que en adelante se someta voluntariamente a la regla del derecho considerándola como una ley, y no emprenda nunca más nada en su contra –en la medida en que en este caso continuar el ejercicio de la coacción por parte del otro sería contrario al derecho– puede perfectamente también él tener el derecho de resistir y de perseguir al otro hasta la completa aniquilación de su libertad. Pero también *su* derecho es sólo problemático.

El elemento decisivo en lo que atañe al límite del derecho de coacción no puede darse de tal modo que tenga una validez jurídica para el

tribunal exterior; el fundamento de la decisión reposa en la conciencia moral (Gewissen) de cada uno. Sobre este asunto hay, me parece, un conflicto jurídico insoluble. El fundamento de la decisión podría ser dado sólo *por la experiencia futura en su totalidad.*

En efecto, si el primer agresor, después de haber recobrado enteramente su libertad, no emprendiera nunca más algo contrario al derecho, y si el agredido, después de haber obtenido su reparación, se abstuviera, igualmente con entera libertad, de toda coacción ulterior, cabría creer que el primero se ha sometido a la ley y el último había luchado simplemente por su derecho, y, en consecuencia, nunca la habría infringido. Tal experiencia fundaría de una forma jurídicamente válida el restablecimiento recíproco de la libertad, la renuncia por ambas partes al empleo de la violencia física.

Pero este restablecimiento recíproco de la libertad –de la paz entre las partes hostiles– no es posible sin que aquella experiencia haya tenido lugar previamente. Pues –según lo examinado arriba– ningún hombre puede arriesgarse a abandonar la supremacía conquistada confiando en la buena fe de la otra parte, que es para él, con razón, sospechosa. *Lo fundado no es posible sin el fundamento, y el fundamento no es posible sin lo fundado.* Estamos, así pues, atrapados en un círculo. Vamos a ver de inmediato cómo es necesario proceder en un caso semejante según el método sintético, y qué resultados obtendremos de este proceder en la presente investigación. Antes queremos considerar mejor lo que acabamos de encontrar.

Un derecho de coacción en general, como concepto universal, puede deducirse sin dificultad de la ley jurídica; pero desde el instante en que se debe mostrar la aplicación de este derecho, se incurre en una contradicción insoluble, porque el fundamento de la decisión de esta aplicación no puede ser dado en el mundo sensible, sino que se encuentra en la conciencia moral de cada uno. El derecho de coacción, como concepto aplicable, entra en contradicción manifiesta consigo mismo; [395] pues nunca es decidible si en un caso determinado la coacción es legal (rechtlich) o no.

Del hecho de saber si es posible o no un ejercicio del derecho de coacción por la persona ofendida, depende nada menos que la respuesta a la cuestión de si es posible un derecho natural en sentido propio, en la medida en que ese rótulo debe designar una ciencia de la relación jurídica entre personas fuera del Estado y sin ley positiva. Como la

mayoría de los juristas se contenta con filosofar *formaliter* sobre el concepto de derecho y se preocupa poco de su aplicabilidad –con tal de que a su concepto le sea atribuida la mera pensabilidad–, han superado muy fácilmente la cuestión indicada. Aquí la primera cuestión recibe una respuesta negativa, por consiguiente, también la segunda. Para convencerse de la evidencia de esta doctrina, hay que procurar una intelección determinada de la imposibilidad, aquí demostrada, del ejercicio del derecho de coacción por la persona lesionada. La proposición enunciada es, así pues, de una extraordinaria importancia para toda nuestra Doctrina del Derecho.

El círculo consistía en lo siguiente: la posibilidad de restituirse recíprocamente la libertad está condicionada por la totalidad de la experiencia futura; pero la posibilidad de la experiencia futura está condicionada por la restitución recíproca de la libertad. Para superar la contradicción, los dos miembros son reunidos sintéticamente con el método demostrado en la Doctrina de la Ciencia. *La restitución recíproca de la libertad y la totalidad de la experiencia futura deben ser una sola y misma cosa*, o dicho de manera más clara, es necesario que la pretendida totalidad de la experiencia futura se encuentre ya presente en la restitución recíproca de la libertad y sea garantizada por ella.

No hay ninguna duda de que esta proposición debía ser enunciada necesariamente; la cuestión estriba sólo en saber cómo es posible lo que ella exige.

En primer lugar, está claro inmediatamente que, en vista de esta exigencia, la totalidad de la experiencia futura, y, ciertamente, la pretendida experiencia de la seguridad (Sicherheit) perfecta de ambos debe ser hecha presente en un solo momento, en el de la restitución de la libertad, y debe ser válida para la convicción (Überzeugung) externa, puesto que ninguno puede saber cuáles son las disposiciones internas de ánimo (Gesinnungen) del otro. Así pues, los dos habrían de hacer imposible, físicamente imposible, agredirse de ahora en adelante; y esto de tal modo que la otra parte deba necesariamente percatarse de semejante imposibilidad y estar convencido de ella. El seguro (Sicherung) para el futuro se llama *fianza, garantía (Gewährleistung, Garantie).*

Luego la proposición anterior afirma: Tienen que garantizarse recíprocamente la seguridad, de lo contrario no podrían coexistir por mucho tiempo, sino que uno de los dos debería ser necesariamente destruido.

[396] La cuestión reside en saber cómo es posible esta garantía. No podían deponer las armas, puesto que ninguno podía fiarse del otro. Por consiguiente, tendrían que deponerlas, abandonar toda su potencia (Macht) en las manos de un *tercero* en el que los dos confían. A este tercero tendrían que encomendarle reprimir inmediatamente a aquél de los dos que atacara al otro. El debería disponer de esta facultad, por lo tanto, de un *potencia superior (übermächtig).* Este tercero ejercería el derecho de coacción por ambos. Si debe hacerlo, los dos han de transferirle al mismo tiempo la decisión en su presente litigio, así como en los que eventualmente podrían surgir entre ellos en el futuro, es decir, tendrían que cederle su *derecho de jurisdicción (Recht des Gerichts).* Deben transferírselo sin reserva; y frente a él no debe haber lugar para apelación. Pues si uno de ellos pudiera dirigir el juicio de quien en adelante es su juez común, procuraría tener siempre razón; pero el otro no se fía de él, y no puede aceptar el contrato en estas condiciones. *Ambos deben someter incondicionalmente a ese tercero su potencia física y su valoración jurídica (Rechtsurteil), es decir, todos sus derechos* (14).

IV)

Tesis. La libertad de la persona, según la ley jurídica, no está limitada por nada más que por la posibilidad de que también otros puedan ser libres junto a ella y tener derechos. Según la ley jurídica, todo lo que no lesione los derechos de otro, debe estarle permitido hacerlo, puesto que precisamente en eso consiste su derecho. Cada uno tiene el derecho de valorar por sí mismo los límites de sus acciones libres, y de defenderlos.

Antítesis. Según una correcta deducción de la misma ley jurídica, cada persona debe alienar totalmente, y sin ninguna reserva, su potencia y su valoración jurídica, si un estado de derecho debe ser posible alguna vez entre seres libres. De este modo, la persona pierde completamente el derecho de valorar la extensión (Umgang) de sus derechos y de defenderlos, se vuelve dependiente del conocimiento y de la buena voluntad de aquél a quien se ha sometido, y, por consiguiente, deja de ser libre.

La última proposición contradice la primera. La primera es la ley jurídica misma; la segunda una correcta deducción de esa ley. Por lo tanto, la ley jurídica se encuentra en contradicción consigo misma. Esta contradicción debe ser eliminada; ella reside en el hecho de que, en el ámbito de la ley jurídica, no puedo renunciar a mi libertad más allá de lo requerido para que los derechos de otros con los cuales estoy en comunidad

en el mundo sensible puedan subsistir con mi libertad. Pero ahora debo abandonar todos mis derechos a la discreción (Ermessen) y al poder (Gewalt) de un extraño. Esto es imposible y contradictorio, a menos que [397] en esta sumisión, y mediante ella, mi libertad entera quede asegurada, en lo que a mí concierne según la ley jurídica, dentro de la unión (Verbindung) en la que me encuentro.

No puedo someterme racionalmente, y nadie tiene, según la ley jurídica, un derecho a exigir mi sumisión, salvo bajo esta condición. Es necesario, por consiguiente, que pueda valorar por mí mismo si se cumple la condición mencionada: mi sumisión está condicionada por la posibilidad de esta valoración; y es imposible, y contraria al derecho, si tal valoración no se produce. Ante todo, *es necesario (muss) que me someta con entera libertad.*

Tras la sumisión, como ha sido afirmado y demostrado explícitamente, ya no poseo ninguna valoración jurídica sobre la extensión de mi derecho; por consiguiente, la valoración requerida tendría que ser posible, y efectivamente pronunciada, *antes* de la sumisión.

La valoración debe ser que en el estado de sumisión nunca se causará daño a mi legítima libertad, que nunca tendré que sacrificar algo de ella salvo aquello a lo que habría debido renunciar conforme a la ley jurídica también según mi propia valoración: toda la experiencia futura, en el estado de sumisión, debe, así pues, ser hecha presente (vergegenwärtigt) antes de la sumisión, es decir, se me debe proporcionar una garantía en lo que concierne a mi completa seguridad dentro de los límites de mi derecho.

Primordialmente, *¿qué* se me debe garantizar? La plena seguridad de todos mis derechos, tanto ante aquél a quien me he sometido, como, gracias a su protección, ante todos los individuos con los cuales podría entrar en comunidad. Debo poder darme cuenta, hasta el punto de estar convencido de ello, de que todas las posibles valoraciones jurídicas que en el futuro podrían emitirse sobre mis asuntos, pueden pronunciarse sólo del mismo modo como yo mismo lo haría según la ley jurídica. Por consiguiente, deben someterse a mi examen las *normas* de estas valoraciones jurídicas futuras, normas en las cuales la ley jurídica sea aplicada a los posibles casos que puedan presentarse. Tales normas se llaman *leyes positivas*; y el sistema de ellas en general, *la ley* (positiva).

a) Todas las leyes positivas están, más o menos, bajo la regla del derecho. En ellas no hay ni puede haber nada arbitrario. Ellas han de ser

tales que todo hombre inteligente e instruido debería necesariamente dar las mismas.

[398] b) En las leyes positivas, la regla del derecho en general es aplicada a los objetos particulares sobre los cuales esta regla decide. La ley positiva oscila, en el medio, entre la ley jurídica y la valoración jurídica. En la ley positiva, la regla del derecho es aplicada a objetos determinados; en la valoración jurídica, la ley positiva es aplicada a personas determinadas. El juez civil no tiene otra cosa que hacer sino decidir lo que ha ocurrido e invocar la ley. La sentencia debe estar ya contenida en la ley, si la legislación es clara y completa tal como debe serlo.

La contradicción expuesta está parcialmente eliminada. Si me someto a la ley, a una ley examinada y aprobada por mí –cuyo examen es, como se ha demostrado, la condición exclusiva de la posibilidad jurídica de mi sumisión–, no me someto así al arbitrio cambiante de un hombre, sino a una voluntad inmutablemente establecida. A decir verdad, puesto que la ley es tal que yo mismo debería darla así, según la regla del derecho, me someto en realidad a mi propia voluntad inmutable, a la voluntad que debería tener necesariamente, si soy justo y, si, en consecuencia, debo en general tener derechos. Me someto a mi voluntad, que condiciona absolutamente mi capacidad jurídica; pues si tuviera otra voluntad, ésta sería injusta, ya que la ley es la única voluntad justa, y yo estaría totalmente privado de derechos (rechtlos), porque tiene derechos sólo quien se somete a la ley jurídica. Bien lejos, por consiguiente, de perder mis derechos con esta sumisión, los conservo simplemente en tanto que con ella manifiesto que cumplo la condición bajo la cual únicamente alguien tiene derechos. Aunque estoy sometido, permanezco continuamente sometido sólo a *mi* voluntad. He ejercido efectivamente mi derecho de jurisdicción (der Gerichtes), una vez, para toda mi vida y para todos los casos posibles; y sólo me es retirada la competencia para ejecutar mis sentencias (Rechtssprüche) con mi propia potencia física.

Resultado.–Se puede alienar racionalmente la propia potencia y la propia valoración jurídica (Rechtsurteil) sólo a la voluntad de la ley, necesaria e incapaz de excepciones hacer, pero no a la voluntad de un hombre, libre y cambiante en sus decisiones. La ley jurídica exige únicamente la primera cosa y sólo ésta es la condición de todos los derechos. La segunda no es directamente contraria a la ley, porque el derecho no es un deber y, por consiguiente, se puede incluso renunciar a los propios derechos; pero ella no se sigue tampoco de la ley.

V.–La contradicción indicada está parcialmente eliminada, pero tan sólo parcialmente. A quien se somete debería proporcionársele, mediante la ley, una garantía para la seguridad futura de todos sus derechos. Pero ¿qué es la ley? Un concepto. [399] ¿Cómo debe ser introducido en la vida, cómo debe ser realizado este mero concepto en el mundo sensible? Mostraremos aún la cuestión desde otra perspectiva.

Proporcionar a alguien la garantía para la seguridad de sus derechos significa tornar imposible cualquier atentado contra ellos, de tal modo que deba estar convencido de esta imposibilidad. Ahora bien, en la sumisión, a quien se somete no le debe ser garantizada la seguridad sólo frente a quien se ha sometido, sino frente a todas las personas con las cuales puede entrar alguna vez en comunidad. Por consiguiente, debe ser del todo imposible que sus derechos sean violados y debe poder convencerse de esta absoluta imposibilidad antes de someterse. En efecto, dicha imposibilidad está contenida en la voluntad de la ley, pero entonces se plantea una cuestión mucho más importante: ¿Cómo debe proporcionársele *la* garantía de que la ley, y sólo la ley, imperará?

Debe estar seguro ante la ley misma. Por consiguiente, la potencia de ésta jamás tiene que ser usada contra él, salvo en los casos predeterminados por la ley. Gracias a la ley debe estar seguro frente a los otros; la ley debe intervenir siempre allí donde deba hacerlo. Nunca debe tomarse un reposo allí donde sea puesta en alerta.

En suma, *la ley debe ser una potencia*; el concepto de ley, obtenido en la última parte de nuestra investigación, y el de *potencia preponderante (Übermacht)*, que se acaba de obtener de lo inmediatamente precedente, deben ser reunidos sintéticamente. La ley misma debe ser el poder supremo (Obergewalt), el poder supremo debe ser la ley, ambos deben ser una sola y misma cosa; y tengo que poder convencerme, cuando me someto, de que es así, de que es totalmente imposible que alguna vez un poder ajeno al de la ley se dirija contra mí.

Nuestro problema está determinado con precisión. La cuestión a resolver reza: *¿Cómo la ley llega a ser (wird) una potencia?* La potencia que buscamos no se encuentra inmediatamente en la naturaleza, no es una potencia mecánica, tal como se ha mostrado arriba, y los hombres tienen efectivamente la fuerza (Kraft) física de cometer injusticias. Por consiguiente, la potencia buscada debería depender de una voluntad. Pero esta voluntad no debe ser libre, sino determinada necesaria e inmutablemente por la ley. No puede haber una voluntad tal, como voluntad

de un individuo, en cuya conformidad al derecho (Rechtmässigkeit) pueda siempre confiar con seguridad todo otro hombre. Por consiguiente, las cosas habrían de estar dispuestas de tal modo que la voluntad buscada tuviera potencia sólo cuando quiera la ley, y no tuviera ninguna cuando no la quiera. Nuestro problema, determinado así más precisamente, estriba en *encontrar una voluntad que sea potencia sólo cuando quiera la ley, pero que sea entonces una potencia infalible.*

[400] Una potencia preponderante sobre un ser libre podría surgir sólo de la reunión de *varios* seres libres, pues no hay nada en el mundo sensible que sea más potente que un ser libre (precisamente porque es libre y puede dar a su fuerza (Kraft), con reflexión, una dirección conforme a un fin) y nada más potente que un ser libre individual salvo varios. Su fortaleza (Stärke) consistiría exclusivamente en su unión. Su potencia (Macht) debe depender de que quieran la ley, o en otras palabras, el derecho. Su *unión*, sobre la cual descansa su potencia, debería depender de que el único vínculo de esta unión deba ser querer el derecho. Tan pronto como quisieran lo contrario al derecho, su alianza, y con ella toda su potencia, debería disolverse.

Ahora bien, es necesariamente el caso en toda reunión de seres libres que el acuerdo se rompa a causa de querer lo contrario al derecho. La reunión de una pluralidad de seres libres significa que quieren vivir juntos. Pero de ningún modo pueden coexistir a menos que cada uno limite su libertad por la libertad de los demás. Si un millón de hombres viven juntos, cada uno puede querer para sí mismo tanta libertad como le sea posible. Pero si se reúne la voluntad de todos, como una sola voluntad, en un concepto, entonces esta voluntad divide la suma de la libertad posible en partes iguales y cuida de que todos sean libres juntos, por consiguiente, de que la libertad de cada uno sea limitada por la libertad de todos los demás[15]. El único objeto en torno al cual es posible que se reúna su voluntad es el derecho, y puesto que aquí se junta un

[15] He aquí la *volonté générale* de Rousseau, cuya diferencia con la *volonté de tous* no es en absoluto inconcebible (15). Todos y cada uno de los individuos quieren conservar para sí tanto como sea posible, y dejar a los demás tan poco como sea posible. Pero precisamente porque ésta su voluntad está en conflicto consigo misma, los aspectos conflictivos se suprimen recíprocamente y lo que queda como último resultado es que cada uno debe tener lo que le corresponde. Cuando dos personas comercian entre ellas, se puede siempre suponer que cada una quiere defraudar a la otra; pero en la medida en que ninguna de las dos quiere ser la defraudada, esta parte de su voluntad se anula recíprocamente, y su voluntad común consiste en que cada uno reciba aquello que le corresponde por derecho.

número determinado de hombres con determinadas inclinaciones, ocupaciones, etc., [401] es el derecho en su *aplicación a ellos*, es decir, su *ley positiva*. Tan cierto es que están todos de acuerdo como que quieren la ley. Aun cuando sólo un individuo debiera ser oprimido, dejarían de estar todos de acuerdo, al no dar seguramente este único individuo su consentimiento.

Acabamos de afirmar que aquello sobre lo que concuerdan es su ley positiva, que determina, bajo estas circunstancias, los límites de los derechos y de las libertades de cada individuo. Sin embargo, no tienen que manifestar *expressis verbis* la voluntad de esta ley, ni es necesario recoger los votos (Stimmen) para ella –un modo muy impuro de obtener esta voluntad–. Cada hombre que conoce su número, sus ocupaciones, su situación global puede decirles aquello en que todos están de acuerdo. Su ley les está dada por la regla del derecho y por su determinada situación material, de manera análoga a como dos factores dan el producto; cualquier hombre inteligente puede buscarlo. El *contenido* de la ley no depende en absoluto del arbitrio, y la más mínima influencia de este último sobre él torna la ley injusta, siembra la discordia en la unión y sienta las bases de su futura disolución. La *forma* de la ley, su fuerza vinculante la obtiene sólo mediante el consentimiento (Einwillung) de los individuos para reunirse en una *res publica* (gemeinen Wesen) con esta determinada población. Por consiguiente, están todos de acuerdo únicamente acerca del derecho y la ley; y quien está de acuerdo con todos, quiere necesariamente el derecho y la ley. En tal unión resulta imposible hallar dos individuos, de los cuales uno quiera algo distinto que el otro. Pero desde el momento en que dos individuos disienten en su querer, al menos uno de ellos no está de acuerdo tampoco con todos los demás, su voluntad es una voluntad individual, y, precisamente por eso, es una voluntad injusta. Si la voluntad del otro, con el cual mantiene un litigio jurídico, concuerda con la voluntad de la comunidad, es la voluntad del otro la que tiene necesariamente razón.

La cuestión no estriba en saber si en tal unión la voluntad justa, cuando se pone en acción, no sería siempre una potencia superior a la de la voluntad injusta, ya que la última siempre es la voluntad de un individuo, mientras que la primera es la voluntad de la comunidad.

La cuestión estriba sólo en saber cómo disponer las cosas de tal suerte que la voluntad de la comunidad sea continuamente activa, y opere cuando tenga que operar y reprimir una voluntad individual; cómo

disponerlas para que se comporte con las fuerzas físicas de los individuos de igual manera que se comporta con la voluntad de los individuos reunidos en el concepto, de modo que las fuerzas individuales se fundan en una única fuerza con la fuerza de la comunidad, exactamente como, en el caso de la unión sintética de la voluntad de todos en un concepto, la voluntad individual se funde en una única voluntad con la voluntad de la comunidad. Este resultado ha de seguirse necesariamente y según una regla rigurosa, puesto que todo aquél que se somete debe obtener una garantía completamente convincente; se le debe demostrar la absoluta imposibilidad de que, en la unión, cualquier [402] otra potencia distinta de la de la ley ejerza una acción contra él. Se le debe demostrar que cualquier otra potencia será reprimida inmediatamente por la ley y que el hecho de que la ley deba siempre ejecutarse con certeza, no depende del azar, de la buena voluntad de otro, etc., sino de la organización del todo.

La máxima garantía y la única suficiente que cada individuo puede exigir legítimamente, es que la existencia de la sociedad misma esté ligada a la eficacia de la ley.

Por lo general así es ya en virtud de la naturaleza de la cosa. Si la injusticia se tornara universal, la sociedad debería disolverse necesariamente e irse a pique. Pero un rigor que sobrepase aquí y allá, una vez y otra, los límites de la ley, o una inactividad (Untätigkeit) de ésta, no divide necesariamente la unión. Para el individuo sería una pésima garantía que él personalmente, u otros individuos, pudieran ser víctimas de la violencia, aun cuando jamás sufrieran la injusticia todos al mismo tiempo.

La relación debería ser tal que de toda injusticia contra el individuo, por mínima que parezca, resulte necesariamente una injusticia contra todos. ¿Cómo lograrlo? La ley debe necesariamente ser acto (Tat). Será con certeza siempre acto si, a la inversa, el *acto* es *ley*, esto es, si todo lo que en la unión puede (darf) ser realizado, aunque no sea más que una vez y por uno solo, se convierte en legal (gesetzlich), porque éste, esa única vez, lo ha realizado, y es lícito realizar esa acción por todos aquellos que tienen ganas de hacerlo, si cada acción establece, en efecto, una ley universalmente válida. En dicha unión cualquier injusticia concierne necesariamente a todos; cada delito es una desgracia pública. Lo que me ha podido ocurrir, puede ocurrirle de ahora en adelante a cada individuo en el conjunto de la comunidad, y con tal de que uno solo deba estar seguro, la primera preocupación *de todos* debe ser la de prote-

germe, ayudar a que se me haga justicia y castigar la injusticia. Está claro que semejante garantía es suficiente y que, dispuestas así las cosas, la ley operará continuamente, pero tampoco rebasará nunca sus límites, puesto que su extralimitación sería legal también para todos.

Está claro que aquél que entra en tal unión conserva su libertad, aunque la abandone, y la conserva porque la abandona; y está claro que gracias al concepto de esta unión todas las contradicciones son resueltas, y que con su realización es realizado el dominio del derecho; y que todo individuo que quiere el dominio del derecho debe querer necesariamente tal unión. Por consiguiente, [403] con su concepto se cierra el círculo de nuestra investigación. El análisis más preciso de este concepto será expuesto en el tercer capítulo de nuestra Doctrina del Derecho, dedicado a *la res publica (gemeinen Wesen)*.

CAPITULO I

DE LA DOCTRINA DEL DERECHO: DEDUCCIÓN DEL DERECHO ORIGINARIO

§.9. ¿De qué manera puede pensarse un derecho originario?

De derechos se puede hablar sólo bajo la condición de que una persona sea pensada como persona –es decir, como individuo, por consiguiente, relacionado con otros individuos– y que entre ella y éstos se pueda imaginar una sociedad posible si no es puesta una sociedad real. Lo que inicialmente, y para la investigación meramente especulativa, son condiciones de la personalidad, se convierten en derechos exclusivamente si son pensados otros seres a los cuales, según la ley jurídica, no les está permitido violarlas. Ahora bien, los seres libres no pueden pensarse conjuntamente sin una limitación recíproca de sus derechos, por consiguiente sin que el ámbito de los derechos originarios se transforme en el de los derechos en una *res publica*. Luego no sería posible reflexionar sobre los derechos como derechos originarios, es decir, sin relación con las limitaciones necesarias mediante los derechos de los otros. Sin embargo, tal investigación debe preceder y fundar la investigación de los derechos en una *res publica*. Hay que abstraer de aquella limitación, algo a lo que se presta tan fácilmente la libre especulación que

incluso hace esta abstracción sin querer y sólo es menester recordar que la ha hecho. Del lado de la posibilidad no existe, así pues, ninguna dificultad.

Sólo cabe recordar, e insistir encarecidamente en ello, *que* esta abstracción se ha efectuado, que el concepto así producido tiene ciertamente una posibilidad ideal (para el pensamiento), pero ningún significado real. Si se omite esta observación, se obtiene una doctrina del derecho puramente formal. No hay un estado (Stand) de derechos originarios, ni derechos originarios del hombre. El tiene realmente derechos sólo en comunidad con otros, así como, según los principios superiores enunciados arriba [404], puede ser en general pensado sólo en comunidad con otros. Un derecho originario es, por consiguiente, una mera *ficción*, pero una ficción que debe ser forjada necesariamente en aras de la ciencia. Además, está claro, y aquí es el momento de recordarlo de nuevo, aunque ya se haya insistido con frecuencia, que las condiciones de la personalidad han de pensarse como derechos sólo si aparecen en el mundo sensible y pueden ser perturbadas por otros seres libres en tanto que fuerzas (Kräfte) en el mundo sensible. Obviamente podría haber, por ejemplo, un derecho a la autoconservación sensible, a la conservación de mi cuerpo en tanto que tal, pero en absoluto un derecho a *pensar* o a *querer* libremente; por supuesto, se tiene un derecho de coacción frente a quien nos agrede en nuestro cuerpo, pero en absoluto frente a quien nos perturba en nuestras tranquilizadoras convicciones o frente a quien nos escandaliza con su conducta inmoral.

§.10. Definición del derecho originario

El principio de toda valoración jurídica (Rechtsbeurteilung) es que cada uno limite su libertad, el ámbito de sus acciones libres, por el concepto de la libertad del otro (de manera que el otro, como ser absolutamente libre, pueda subsistir también junto a él). El concepto de libertad, en este último sentido, que, como ya se ha recordado arriba, tiene un significado sólo formal, suministra el concepto de derecho originario, del derecho que debe corresponder absolutamente a cada persona como tal. Ahora lo discutiremos más precisamente.

Este concepto es, según la *cualidad*, un concepto de la facultad de ser absolutamente causa primera; según la *cantidad*, lo que está conce-

bido en él no tiene ningún límite, sino que es, según su naturaleza, infinito, porque aquí se trata simplemente de que la persona deba ser libre, pero no de la medida (inwiefern) en que deba serlo. La cantidad contradice este concepto, ya que se establece aquí como un concepto meramente formal. Según la *relación*, no se trata de la libertad de la persona sino en la medida en que, conforme a la ley jurídica, el ámbito de las acciones libres de los otros debe ser limitado, porque éstas podrían hacer imposible la libertad formal exigida; y por eso es determinada la cantidad de la investigación. Se trata simplemente de una *causalidad* en el mundo sensible, en el cual sólo la libertad puede ser limitada por la libertad. Finalmente, según la *modalidad*, este concepto tiene una validez apodíctica. Toda persona debe ser absolutamente libre.

El derecho originario es, por consiguiente, el derecho absoluto de la persona a ser en el mundo sensible *únicamente causa* (y de no ser absolutamente nunca algo causado (Bewirktes)).

[405] *§11.–Análisis del derecho originario*

En el concepto de un efecto (Wirkung), y más concretamente de un efecto absoluto, se encuentran los dos elementos siguientes: 1) la cualidad y la cantidad del hacer (Tun) están perfectamente determinadas por la causa misma; 2) de la posición (Gesetztsein) de este hacer se siguen inmediatamente la cualidad y la cantidad del padecer el efecto (Leidens) en el objeto, de tal suerte que se puede pasar del primer elemento al segundo, y se puede determinar inmediatamente uno por el otro, se conocen ambos apenas se conoce uno.

En la medida en que la persona es el fundamento absoluto y último del concepto de su actividad causal, de su concepto de fin, la libertad que aquí se manifiesta se sitúa fuera de los límites de la presente investigación, pues tal libertad no interviene nunca en el mundo sensible ni puede, en él, ser obstaculizada. La voluntad de la persona penetra en el dominio del mundo sensible únicamente en la medida en que está expresada en la determinación del cuerpo. En este dominio cabe considerar el cuerpo de un ser libre como el mismo fundamento último de su determinación, y el ser libre, como fenómeno, es idéntico a su cuerpo (éste es el representante del Yo en el mundo sensible, y, si se atiende sólo al mundo sensible, es él mismo el Yo). Así juzgamos siempre en la

vida común: «*Yo* no he estado allí» «El *me* ha visto.» «*El* ha nacido, ha muerto, está enterrado», etc.

Por consiguiente,

I) El cuerpo, considerado como persona, debe ser causa absoluta y última de su determinación a la actividad causa. Dentro de qué límites y según qué leyes podría estar encerrado el cuerpo, por su propia organización, es aquí irrelevante para el asunto que nos atañe y no se tiene en cuenta. Lo que no le pertenece originariamente, no lo *es*. Todo lo que en el cuerpo es físicamente posible, debe poder ser hecho efectivamente en él, si la persona lo quiere y únicamente si lo quiere. El cuerpo no debe ser puesto en movimiento ni impedido en su movimiento por una causa exterior; no se debe operar en absoluto directamente sobre él.

II) Al movimiento del cuerpo en el mundo sensible ha de seguir infaliblemente el efecto *posible* mediante él. No precisamente el efecto que a este propósito se había pensado y proyectado. Puesto que si alguien no ha conocido bien la naturaleza de las cosas, y no ha calculado con la suficiente exactitud su fuerza activa en relación a su poder de inercia, y de esta circunstancia resulta algo contrario a su intención, la culpa es entonces suya, y no puede quejarse de nadie salvo de sí mismo. Pero el mundo sensible no tiene que ser simplemente determinado por una fuerza libre extraña, [406] y contraria a la acción del cuerpo, pues entonces el cuerpo dejaría de ser una causa libre.

III) La determinación del cuerpo en vista de un fin, para operar sobre una cosa, no sucede sino al conocimiento de la cosa sobre la cual se debe operar, y nace de él; luego, por último, el ser libre es dependiente. Esto ha sido, en suma, admitido desde hace ya tiempo y excluido de la presente investigación. Actividad causal y conocimiento determinado se condicionan recíprocamente y llenan la misma esfera, como ha sido demostrado y explicado arriba. Más allá del estar dado (Gegebensein) del objeto no se puede en absoluto querer operar; esto contradice la esencia de la razón: únicamente dentro de la esfera de ese estar dado es libre la persona.

Para determinar este punto con mayor precisión agregamos lo siguiente: en el ámbito de lo dado, y bajo la condición de que algo esté dado, la persona es libre de dejarlo como está o de transformarlo y hacerlo tal como debe ser conforme a su concepto de fin. Es libre de relacionar recíprocamente los elementos de lo diverso que le está dado, de determinarlos los unos por los otros, de adaptarlos y ensamblarlos

para configurar un todo conforme a su fin. Si falta alguna de estas partes, la persona no es libre ni depende exclusivamente de su voluntad.

Para esto se requiere que *todo permanezca tal como* ha sido conocido una vez por el ser libre y puesto en su concepto, esté particularmente modificado por él o no. Lo no modificado, por poco que el ser racional lo haya pensado e insertado en su mundo, deviene algo modificado, por el mero hecho de *que no ha sido modificado.* La persona no ha modificado la cosa, en virtud de su concepto conforme al fin del todo al cual esta cosa determinada debe adaptarse, porque se adapta sólo en esta forma natural que es la suya. Si no se hubiera adaptado, la habría modificado. O la persona ha modificado su fin según la constitución característica de la cosa. Su abstención de una cierta actividad era ella misma actividad, una actividad conforme a un fin, por consiguiente, una modificación, si no de esta cosa determinada, al menos del todo al cual debía adaptarse.

La naturaleza en sí, sometida a leyes mecánicas, no puede transformarse verdaderamente. Toda transformación contradice su concepto. Lo que nos parece una transformación de la naturaleza por sí misma ocurre según esas leyes inmutables, y, si las conocemos suficientemente, no sería en absoluto para nosotros una transformación, sino algo permanente. Es culpa nuestra si, según esas leyes [407], se transforma alguna cosa en nuestro mundo con el cual hemos contado para nuestros fines. O bien no habríamos debido contar con la permanencia de la cosa, si las leyes según las cuales ocurre la transformación son demasiado potentes para nosotros, o bien, si no son demasiado potentes, habríamos debido prevenir su efecto recurriendo al arte y la habilidad. Sólo otros seres libres podrían producir una transformación imprevisible e inevitable en nuestro mundo, es decir, en el sistema de lo que hemos conocido y relacionado con nuestros fines; pero desde entonces nuestra libre actividad causal sería perturbada. La persona tiene el derecho de exigir que en el ámbito entero del mundo que conoce, todo continúe tal como lo ha conocido, porque en su actividad causal ella se guía según su conocimiento. Cuando tiene lugar una transformación, la persona es inmediatamente desorientada y retenida en el despliegue de su causalidad, o ve seguirse resultados completamente diferentes a los que se había propuesto.

[Aquí reside el fundamento de todo derecho de propiedad. La parte del mundo sensible conocida por mí y sometida a mis fines, aunque sólo sea en el plano del pensamiento, es *originariamente* mi propiedad, pero en absoluto *en la sociedad,* respecto a la cual podrían encontrarse ulte-

riores determinaciones. Nadie puede influir sobre esta parte del mundo sensible sin obstaculizar la libertad de mi actividad causal.[16]

Se ha resuelto aquí la vieja controversia acerca de si el derecho de propiedad sobre una cosa es fundado exclusivamente por la formación de la misma o si es ya fundado por la voluntad de poseerla. La polémica está resuelta por la vía de reunir sintéticamente las dos opiniones, como no podría ocurrir de otro modo en un sistema que procede estrictamente según el método sintético. Se muestra, en efecto, que la mera subordinación a nuestros fines, sin ninguna formación propiamente dicha, es, sin embargo, siempre una formación, porque presupone una libre abstención de una posible actividad con arreglo a un fin; y la formación –se probará más abajo– concede un derecho de propiedad únicamente en la medida en que con ella algo es y permanece sometido a nuestros fines. El [408] fundamento último de la propiedad de una cosa es, por consiguiente, la sumisión de la misma a nuestros fines].

IV.—La persona quiere que su actividad en el mundo sensible llegue a ser causa», significa: ella quiere que sea dada una percepción que corresponda al concepto del fin de su actividad, y esto, como es evidente y se ha puesto de relieve más claramente arriba, en un momento futuro que sucede al momento de la voluntad en general (no exactamente de manera inmediata).

Ya se ha recordado que, si esto debe ser posible en el futuro –es decir, tras la intervención activa de la persona o tras su omisión intencional de una actividad–, las cosas tienen que permanecer imperturbadas y abandonadas a su curso natural, y que la persona, al manifestar aquella voluntad, inmediatamente quiere también lo último. Pero aquí se abstrae de esta cuestión.

Además, está claro que la persona, para poder percibir y hacerlo de un modo pensado ya ahora, según una regla que ya ahora conoce, debe querer necesariamente la permanencia de la presente relación de las partes de su cuerpo entre sí, es decir, la permanencia de su mismo

[16] Piénsese, por ejemplo, en el habitante solitario de una isla desierta, que se alimenta de la caza en sus bosques. Ha dejado crecer los bosques como querían; pero los conoce, y conoce también todas las comodidades que presentan para la caza. No se pueden desplazar o abatir los árboles de sus bosques, sin volver inútil para él todo el conocimiento que ha adquirido y sustraérselo, sin detener su carrera en la persecución de la caza, y hacer así más difícil, e incluso imposible, su subsistencia y sin perturbar la libertad de su actividad.

cuerpo, y la permanencia de la presente relación de éste con aquél que quiere y conoce. Más precisamente, la persona debe querer que para ella exista un estado futuro, y que éste resulte de su estado presente según la regla que conoce y ha tenido en cuenta en su actividad causal. Así pues, por la voluntad y exclusivamente por ella, el futuro es abrazado en el momento presente. Gracias a la voluntad es posible el concepto de un futuro en general, como tal; por ella el futuro es no sólo abrazado, sino también determinado. Debe haber un futuro *tal*, y para que pueda haberlo, yo debo ser tal. Pero si debo ser tal, es necesario, en general, que *yo* deba *ser*.

[Del querer una forma determinada de existencia en el futuro se deduce aquí el querer un futuro en general, el deseo de nuestra propia permanencia. Se afirma que queremos permanecer –originariamente según las leyes de la razón que aquí imperan sobre nosotros también de manera mecánica–, no por mor de la permanencia en sí, sino por mor de un determinado estado inscrito en esta permanencia. No consideramos la permanencia como un fin absoluto, sino como un medio para cualquier fin. Evidentemente, esto es confirmado por la experiencia. Todos los hombres desean siempre la vida en vista de algo, los más nobles para continuar obrando, los menos para continuar disfrutando].

Tan cierto como la persona en general quiere, como quiere algo, sea lo que sea, quiere lo que acabamos de indicar. Este querer determinado es, por consiguiente, condición de todo querer; su realización, esto es, la conservación de nuestro cuerpo presente, [409] –lo que, en el dominio del derecho natural se llama *autoconservación*– es condición de toda otra acción y de toda manifestación de la libertad.

V) Recapitulemos todo lo deducido: la persona exige, por su derecho originario, una *acción recíproca permanente entre su cuerpo y el mundo sensible, determinada y determinable exclusivamente por el concepto de ella, libremente forjado.* El concepto establecido de una causalidad absoluta en el mundo sensible –y, al ser este concepto equivalente al del derecho originario, el mismo concepto del derecho originario– está completamente agotado, y no puede pertenecerle nada más.

El derecho originario es un todo absoluto y cerrado; cada violación de una parte de este derecho concierne al todo e influye en el todo. Si, no obstante, se complace en buscar una división en este concepto, no

podría ser otra que la inscrita en el concepto mismo de causalidad, expuesto ya arriba. Luego el derecho originario comprendería:

1) el derecho a la permanencia de la absoluta libertad e inviolabilidad del cuerpo (es decir, a que ninguna acción se ejerza directamente sobre él);

2) El derecho a la permanencia de nuestra libre influencia en todo el mundo sensible.

No hay un derecho particular a la autoconservación; pues es algo contingente que el uso del cuerpo como instrumento o de las cosas como medios, en un cierto caso, tenga por fin inmediato salvaguardar la permanencia de nuestro cuerpo, como tal. Aun cuando nos propusiéramos un fin de menor importancia, no estaría permitido perturbar nuestra libertad, pues, en general, no está permitido perturbarla.

Pero no debe descuidarse el hecho de que nuestro derecho originario en su globalidad no vale sólo para el instante presente, sino que se extiende al futuro tan lejos como podamos abarcarlo con nuestro espíritu y en nuestros planes; que, por consiguiente, en él reside inmediata y naturalmente el derecho a garantizar todos nuestros derechos para el futuro entero.

El derecho originario regresa sobre sí mismo, se vuelve un derecho que se autolegitima y se autoconstituye como derecho, es decir, deviene un *derecho absoluto*; y aquí radica la prueba de que el círculo de nuestra investigación acerca de este tema está acabado, porque aparece una síntesis completa. Tengo el derecho a querer el ejercicio de mis derechos para todo el futuro, en cuanto me pongo a mí mismo, porque tengo estos derechos; y tengo estos derechos, porque tengo el derecho a querer ejercerlos. El derecho a ser una causa libre y el concepto de una voluntad absoluta son idénticos. Quien niega la libertad de la voluntad, debe, [410] a fuer de consecuente, negar también la realidad del concepto del derecho, como es el caso, p.ej., de Espinosa (16), para quien el derecho significa meramente la facultad del individuo *determinado*, limitado por el todo.

§.12. Tránsito a la investigación del derecho de coacción a través de la idea de un equilibrio del derecho

Un derecho de coacción, según lo visto arriba, debe ser fundado por una violación del derecho originario, es decir, por el hecho de que un

ser libre extiende el ámbito de sus acciones libres tan lejos que, de esta manera, viola derechos de otro ser libre. Ahora bien, el agresor es también libre, y tiene un derecho a ser libre. Le corresponde el derecho originario, y éste es, como hemos establecido, un derecho infinito. Sin embargo, debe ser posible que mediante el libre uso del derecho originario viole los derechos de otro. Por consiguiente, el derecho originario ha de poseer una cantidad determinada por la ley jurídica, si con su uso debe ser posible la violación de un derecho; y la respuesta a la cuestión de saber «en qué caso es violado un derecho y en qué caso, en virtud de esta violación, interviene un derecho de coacción», depende de la respuesta a otra cuestión: «¿Qué cantidad de libertad está determinada, para cada uno, por la ley jurídica?»

Más claramente: si algún uso de la libertad es *ilegal (widerrechtlich)*, y justifica así el recurso a la coacción, el uso *legal (rechtlich)* de la libertad, esto es, del derecho originario, debe estar contenido dentro de determinados límites; y no se puede indicar el uso ilegal de la libertad sin conocer el uso legal; ambos son determinables únicamente por oposición. Si se pueden indicar estos límites, y cada uno se mantiene dentro de ellos, no interviene ningún derecho de coacción; existe un derecho igual para todos, o con otras palabras, el equilibrio (Gleichgewicht) del derecho. Tenemos que establecer, ante todo, las condiciones de este equilibrio con el fin de preparar, fundar, regular la investigación ulterior del derecho de coacción, puesto que el derecho de coacción interviene sólo allí donde el equilibrio del derecho ha sido violado, y para determinar lo primero, hay que conocer lo último.

I) Toda relación jurídica está determinada por la proposición: cada uno limita su libertad por la posibilidad de la libertad del otro. Lo que pertenece al ser libre en general y en sí está ahora elucidado. Con un ser libre infinito tal como el descrito, sería suprimida la libertad de todos, a excepción de uno solo, y ellos incluso aniquilados en su existencia física, y así la ley jurídica se contradiría a sí misma. Esta contradicción se resuelve, si se piensa que la ley jurídica no se dirige a uno solo, haciendo excepción del otro, sino que vale para todos los seres libres, sin excepción. Si A debe limitar su libertad de tal modo que también B pueda ser libre a su lado, entonces, a la inversa, también B debe limitar la suya de modo que A pueda ser libre junto a él, esto es, de modo que también se le reserve a A una esfera de libre actividad causal. La proposición recibirá todavía una mayor determinación, si se piensa que la

autolimitación de A por la posibilidad de la libertad de B tiene lugar exclusivamente bajo la condición de que B limite igualmente su libertad, y que, si esto no ocurre, la ley queda abolida y es por completo inaplicable. La autolimitación de ambos está *condicionada* recíprocamente, en primera instancia sólo *formaliter* (en tanto que ella, en general y como tal, tiene lugar). No tiene lugar para ninguno de los dos, si no tiene lugar para ambos. Esto se deriva de la naturaleza de la cosa y es conocido suficientemente a partir de lo examinado arriba; pero permanece en el terreno de lo general, es un concepto vacío y no susceptible de ninguna aplicación. Si uno dice al otro: «no hagas esto, pues perturba mi libertad», ¿por qué no podría responderle el otro: «y perturba la mía abstenerme de hacerlo»?

Hay que responder, por consiguiente, a la cuestión: *¿En qué medida* debe cada uno limitar el *quantum* de sus acciones libres en función de la libertad del otro? ¿Cuánto se extiende la libertad que a cada uno le está permitido reservarse, cuyo respeto por el otro le resulta decisivo para saber si en general tiene o no derechos? ¿Cuánto se extiende, por contra, la libertad que ha de reconocer al otro en el concepto que tiene de él y respetar en sus acciones; por las cuales el otro decide si en general tiene derechos o no?

La relación jurídica en general no está determinada por nada más que por la ley jurídica establecida. La cuestión planteada podría decidirse sólo a partir de esa ley. Pero, según lo expuesto, la ley es meramente formal, y no determina ninguna cantidad. Pone sólo el *qué (das Daß)*, pero no [412] el *cuánto (das Inwieweit)*. O bien la ley entera es absolutamente inaplicable, y conduce exclusivamente a un juego mental vacío con conceptos, o bien lo último debe seguirse de lo primero y por la posición del primero debe ser puesto al mismo tiempo el último.

La afirmación de que ambos [el *qué* y el *cuánto*] están puestos al mismo tiempo significa: por el simple concepto de la libertad de un ser fuera de mí, me es prescrita al mismo tiempo la cantidad de la limitación que he de imponerme. Está completamente claro que la respuesta tenía que darse de ese modo, si debía ser posible una aplicación de nuestro concepto; sin embargo, entraña alguna dificultad decir lo que puede significar propiamente la proposición enunciada, y cómo y por qué podría ser verdadera. Antes de todo, vamos a analizarla. En ella hallamos los tres puntos siguientes:

a) La autolimitación efectiva de un ser libre –no pensada meramente de manera problemática como posible– está condicionada por el conocimiento de un determinado ser libre fuera de él. Quien no posee este conocimiento, no puede limitarse; y el ser posible que no conozco, no me obliga a la autolimitación.

Si es pensada una persona aislada en el mundo sensible, tal como sucede en la deducción del derecho originario, *mientras* no conozca a ninguna persona fuera de ella, tiene el derecho a extender su libertad tan lejos como pueda y quiera, y si eso le complace, tiene derecho a tomar posesión del mundo sensible entero. Su derecho es efectivamente infinito (si el derecho originario pudiera ser, también sólo en general, un derecho *efectivo*), puesto que desaparece la condición que exigiría limitarlo.

b) La autolimitación de un ser libre está también perfectamente determinada por el conocimiento de otro ser libre fuera de él, sin más. La autolimitación es así primeramente *puesta*, lo que podría admitirse sin reparos. Al someterse ciertamente cada uno a la ley jurídica, debe limitar su libertad por la libertad del otro, una vez conozca un ser libre fuera de él. Desde el instante en que aquél que hemos puesto como aislado reconoce un ser libre fuera de él, ya no tiene que contemplar pura y simplemente la posibilidad de *su* libertad, sino también la posibilidad de la libertad del otro. Pero, además, se afirma que su autolimitación está así *determinada;* única y exclusivamente por medio de tal conocimiento se encuentra prescrita la frontera hasta la cual debe llegar esta limitación.

c) Mi libertad es en todo caso limitada por la libertad del otro sólo bajo la condición de que también él limite la suya por el concepto de la mía. De lo contrario, queda privado de derechos. Si de mi conocimiento [413] del otro debe seguirse una relación jurídica, el conocimiento y la limitación de la libertad así resultante han de ser recíprocos. Luego toda relación jurídica entre personas determinadas está *condicionada* por su reconocimiento mutuo, y por este reconocimiento la relación jurídica está también perfectamente *determinada*.

II) Aplicamos esta proposición a los casos particulares contenidos en ella, en primer lugar al derecho a la permanente libertad del cuerpo.

En cuanto un ser racional ve un cuerpo articulado, lo que equivale a la presentación de la razón en el mundo sensible –en el caso del hombre ve un cuerpo humano–, tiene que ponerlo, conforme a lo señalado arriba, como el cuerpo de un ser racional y poner el ser que le es presentado de este modo como un ser racional. Al poner este cuerpo, lo

determina precisamente de este modo como un cierto *quantum* de materia en el espacio, que llena este espacio y, en él, es impenetrable.

Ahora bien, el cuerpo de un ser racional es, en virtud del derecho originario, necesariamente libre e inviolable. Quien llega a conocer esto, debería, con arreglo a su conocimiento, limitar necesariamente su libertad a una actividad causal que se desarrolla fuera de este cuerpo y del espacio que ocupa en el mundo sensible. No puede poner este cuerpo como una cosa sobre la cual podría ejercer arbitrariamente una influencia, someterla a sus fines y tomar así posesión de ella, sino como algo que limita la esfera de su actividad causal. Esta esfera puede extenderse por todas partes, salvo en aquella donde se halla este cuerpo. En cuanto lo he visto, y reconocido como lo que es, he reconocido algo que limita la esfera de mi obrar en el mundo sensible. Estoy, con mi actividad causal, excluido del espacio que él ocupa en cada momento.

Sin embargo, ya que esta autolimitación depende de que el otro me vea igualmente y me ponga tal como yo lo he puesto, lo que es en sí necesario; y ya que depende asimismo de que el otro, mediante este conocimiento, limite igualmente su libertad, tal como he limitado la mía, mi limitación y el derecho del otro son entonces sólo *problemáticos*, y no se puede decidir si ambos existen o no.

III) En cuanto pongo el cuerpo del ser exterior a mí como absolutamente libre en su autodeterminación a la actividad causal, y pongo el ser que mediante el cuerpo es presentado como causa libre en el mundo sensible, debo poner necesariamente que este ser quiere que un efecto (Effekt) en el mundo sensible corresponda a su concepto, y que, por consiguiente, ha sometido a sus fines cualquier objeto en el mundo sensible, en virtud del concepto de derecho originario. Él, si me ve, debe admitir lo mismo de mí.

Estos objetos, sometidos a los fines particulares de cada uno de nosotros, deberían ser para ambos recíprocamente inviolables, si los supiéramos. Pero dado que esta cuestión [414] permanece en la conciencia de cada uno y no se revela en el mundo sensible, los objetos del derecho y de la limitación son problemáticos.

Los objetos del derecho son problemáticos, pero no sólo ellos, sino que el derecho en general es problemático, incierto, y que los dos tengamos recíprocamente derechos uno sobre el otro depende de una condición desconocida. Estoy obligado a respetar los objetos que el otro ha subordinado a sus fines, sólo bajo el supuesto de que él respete los que

he subordinado a los míos. Ahora bien, no puede en absoluto mostrar si los respeta o no, antes de conocerlos; y yo puedo mostrar tan poco como él que respeta los subordinados a sus fines, antes de conocerlos. Debido a la ignorancia imperante, queda suprimida incluso la posibilidad de acreditarnos unos frente a otros como seres con capacidad jurídica.

[No sólo es problemática la cuestión de saber si ambos se proponen velar por la propiedad del otro, sino incluso la de saber si tienen la intención de respetar recíprocamente la libertad y la inviolabilidad de sus cuerpos. No hay, por consiguiente, absolutamente ninguna relación jurídica real entre ellos; todo es y permanece problemático].

Hemos observado ya arriba que, en cuanto interviene el derecho de coacción, los hombres, sin convención (Verabredung), ya no pueden vivir por más tiempo en paz unos junto a otros. Aquí descubrimos que esta imposibilidad interviene mucho antes, previamente a todo derecho de coacción, en la fundamentación de todo derecho recíproco en general, como a continuación veremos con mayor detenimiento.

IV) Esta incertidumbre no puede continuar, si debe ser posible una coexistencia jurídica de ambos sujetos según una regla que la garantice –y no, por ejemplo, por un mero azar que podría producirse o no–. Ninguno de los dos puede en adelante someter a sus fines algo que no ha sometido ya a los mismos, y tomar así posesión de ello, sin temer que el otro, del que ha tenido conocimiento, lo haya tomado ya en posesión y que, por lo tanto, mediante su toma de posesión atente contra los derechos del otro. En efecto, ninguno de los dos, desde el instante de su conocimiento recíproco, puede estar seguro de lo que hasta ahora ha poseído, porque siempre es posible que el otro tome posesión del mismo objeto, suponiendo que no tenga todavía propietario, y le resultaría así imposible al lesionado presentar una prueba de su posesión. Esta última, por lo demás, puede ser tanto *ilegítima* como perfectamente *honesta*, porque el otro podría haber subordinado mucho antes la cosa a sus fines. ¿Cómo debe resolverse este asunto? Las partes no pueden saber nunca cuál de las dos se ha apropiado antes de la cosa en litigio; o si pudieran saberlo, el fundamento de la decisión reposa en la conciencia moral de cada uno, y [415] no tiene ninguna validez para el derecho externo. Entre ellos surge un conflicto jurídico indecidible y un conflicto de fuerzas físicas que sólo puede terminar con la aniquilación física o la expulsión definitiva de uno de los dos. Sólo por un azar, esto

es, si las cosas estuvieran dispuestas de tal modo que jamás surgiera en uno el deseo de lo que el otro quiere reservar para sí mismo, podrían convivir dentro de la legalidad y en paz. Pero no pueden hacer depender todo su derecho y su seguridad de un azar semejante.

Es imposible que surja entre ambos una relación jurídica si no se elimina esta incertidumbre.

Es problemático averiguar cuáles son los objetos del derecho y de la obligación. Resulta por eso problemático saber si en general se puede contar con un derecho y si existe una obligación. Quien quiere el derecho, debe querer necesariamente que sea superado este estado que hace imposible todo derecho. La ley jurídica quiere el derecho. Quiere, por tanto, necesariamente que este estado sea superado. Da, por consiguiente, un derecho a impulsar su superación. Quien no quiere superarlo, manifiesta así únicamente no querer el derecho y no someterse a la ley jurídica; se convierte en alguien privado de derechos y legitima una coacción infinita.

V) ¿Pero *cómo* debe eliminarse esta incertidumbre? *Que (daß)* cada persona haya sometido, y deba haber sometido, algo a sus fines, está inscrito en el concepto de una persona en tanto que causa libre en el mundo sensible, tal como ha sido demostrado arriba. Luego en primer lugar cada persona tiene que limitar en general su posesión a un *quantum finito* del mundo sensible, tan pronto como le es conocida la existencia de una persona exterior a ella. Si quisiera subordinar exclusivamente a sus fines el mundo sensible entero, no podría subsistir a su lado la libertad del otro, que ahora le es bien conocida; pero esta libertad debe poder subsistir a su lado, en consecuencia, la persona está jurídicamente obligada a dejar al otro algo como objeto de su libre actividad causal. Pero depende de su libertad *qué quantum* determinado ha elegido o quiere elegir cada uno.

Además, sólo cada uno por sí mismo puede saber lo que ha elegido, ya que esta cosa permanece en el plano de la conciencia y no se manifiesta en el mundo sensible. Ambos deberían decirse mutuamente lo que cada uno quiere poseer en exclusiva para sí mismo, porque es el único medio de eliminar la incertidumbre que, en virtud de la ley jurídica, debe ser eliminada. Cada uno está jurídicamente obligado a *determinarse interiormente* a este propósito, y el otro tiene el derecho a coaccionar al indeciso a tomar una decisión firme; puesto que, mientras persista la indecisión, [416] no hay ni derecho ni seguridad. Cada uno está,

además, jurídicamente obligado a *explicarse exteriormente* acerca de este punto; y el otro tiene el derecho a coaccionarlo a dar esta explicación, *a hacer la declaración de su posesión*, porque sin ella tampoco existe ni derecho ni seguridad.

Por tanto, toda relación jurídica entre personas determinadas en general está condicionada por la declaración recíproca de lo que quieren poseer de forma exclusiva, y únicamente por este medio se vuelve posible.

VI) Las pretensiones declaradas por ambas partes o bien son compatibles o bien chocan entre sí; el primer caso se presenta cuando ninguno declara querer poseer lo que el otro quiere reservarse para sí; el último, cuando ambos pretenden la misma cosa. En el primero están ya de acuerdo; en el último, su conflicto no puede ser dirimido mediante razones de índole jurídica: no cabe, p.ej., invocar la toma de posesión anterior, pues no puede ser probada por ninguno de los dos, y, en consecuencia, carece de validez jurídica para un derecho externo. Lo que ante este tribunal funda el derecho de posesión, la declaración de la voluntad de poseer algo, es idéntica por ambas partes; luego el mismo derecho está de las dos partes.

O bien los dos individuos deben alcanzar un acuerdo tal que cada uno reduzca sus exigencias, hasta que sus pretensiones dejen de estar en contradicción con las del otro, y se encuentren en el caso de la unanimidad (Einstimmigkeit) planteada en primer lugar. Sin embargo, ninguno tiene el derecho a coaccionar al otro al acuerdo o a ceder (Nachgeben); puesto que del hecho de que el otro no quiera ceder sobre estos objetos determinados, no se sigue que no quiera someterse en general a la ley jurídica. Ha elegido una posesión determinada y la ha declarado, por consiguiente, ha cumplido su obligación frente a la ley jurídica. Quiere, conforme a su declaración, someterse a ella también ulteriormente, con tal de que yo quiera dejarle lo que reclama. Es únicamente a mi voluntad de poseer este objeto a lo que no quiere someterse, y ésta mi voluntad, es una voluntad particular, individual, pero no la voluntad que debe sernos común a ambos, la voluntad de la ley jurídica. Esta mi voluntad no decide en absoluto a quién de los dos debe pertenecer el objeto en litigio.

O bien si no pueden ponerse de acuerdo, en la medida en que el derecho en disputa es igual para las dos partes, surgiría un conflicto jurídico insoluble, y de ahí una guerra que sólo podría concluir con la desa-

parición de uno de los dos. Pero dado que una guerra tal, como toda guerra, es absolutamente contraria al derecho, a fin de evitarla, deben confiar a un tercero la decisión sobre su conflicto, cederle sin reserva su valoración jurídica para el caso presente y [417] la garantía de su decisión para el futuro. Por consiguiente, deben someter a ese tercero su derecho a juzgar y su potencia física. Lo anterior significa que han de unirse con otros en una *res publica* (gemeines Wesen). A este respecto –es decir, que el otro o bien se someta de buen grado, o bien se una al mismo tiempo que el primero en una *res publica* (no que haga una cosa o la otra, sino que escoja una de las dos)–, cada uno tiene el derecho de coacción, puesto que, sin él, no se establecería ninguna relación jurídica entre ambos, relación que, en virtud de la ley jurídica, debe establecerse.

VII) Al considerar el único caso que aquí nos incumbe (pues del contrato de propiedad en el seno del Estado se hablará después), esto es, si ambos o bien han estado de acuerdo desde el comienzo, o bien han llegado a estarlo mediante un acuerdo, y admitiendo que cada uno posee legalmente como su propiedad lo que le corresponde con arreglo a esta declaración recíproca incontrovertida, ¿en qué se funda entonces su derecho de propiedad sobre los objetos *determinados* que, con la división, le tocan en suerte a cada uno? Evidentemente, sólo en que su voluntad no estaba en conflicto, sino en concordancia; en que uno ha renunciado a lo que le corresponde al otro. Al decir: «*sólo* esto debe ser mío», uno dice al mismo tiempo, en virtud de la limitación por oposición: «lo excluido puede ser tuyo»; y, viceversa, el otro. Por consiguiente, su derecho de propiedad, esto es, el derecho a la posesión exclusiva se consuma *por medio del reconocimiento recíproco*, está condicionado por él y no existe sin esta condición. Toda propiedad se funda en la reunión de la voluntad de varias personas en una sola voluntad.

Estoy excluido de la posesión de un objeto determinado no por la voluntad del otro, sino únicamente por mi propia voluntad libre. Si no me hubiera excluido yo mismo, no lo estaría. Pero he de excluirme de algo en virtud de la ley jurídica; y así tendría que ocurrir, si cada uno posee originariamente el derecho de propiedad sobre el mundo sensible entero, pero no debe conservarlo de manera efectiva, y, a pesar de esta pérdida, debe ser y permanecer libre.

Para aclarar más nuestra opinión, añadimos aún lo siguiente:

1) Con la simple subordinación a mis fines, obtengo una posesión sólo en el estado ficticio del derecho originario; la obtengo así sólo en

tanto *válida para mí mismo*; pero cabía esperar que no me disputaría ni me contestaría a mí mismo una posesión –obviamente si me considero sólo como persona en el dominio del derecho natural–. [418] Ante el tribunal de la ley moral, las cosas son ciertamente diferentes: allí, en el propio hombre se produce, por así decirlo, una escisión y va a juicio consigo mismo.

Sin embargo, esta proposición habría de ser formulada, porque la voluntad de poseer algo es la *primera* y *suprema* condición de la propiedad; mas no es la *única*, sino que tiene que ser determinada ulteriormente por otra condición. Tan pronto como el hombre es puesto en relación con otros, su posesión es conforme al derecho exclusivamente en la medida en que es reconocida por los otros; y sólo así adquiere una validez externa *común*, de momento común sólo a él y a quien la reconoce. De esta forma la *posesión (Besitz)* se convierte por primera vez en una *propiedad (Eigentum)*, es decir, en algo individual. Un individuo es posible sólo si es distinguido de otro individuo; por consiguiente, es algo individual sólo si es distinguido de otra cosa individual. No puedo pensarme como individuo sin oponerme otro individuo; análogamente, no puedo pensar nada como mi propiedad sin pensar al mismo tiempo algo como la propiedad de otro; y lo mismo le ocurre al otro, por su parte. Toda propiedad se funda sobre un *reconocimiento* recíproco, el cual está condicionado por una *declaración mutua*.

La propiedad de un objeto *determinado* –no el hecho de que en general se pueda poseer algo en propiedad– vale sólo para aquéllos que se han reconocido mutuamente este derecho de propiedad, y para nadie más. Resulta siempre posible, y no es contrario al derecho, que, sobre lo que me ha sido reconocido por el otro, o por algunos otros, todo el resto del género humano entre en conflicto conmigo y quiera de nuevo compartirlo conmigo. Así pues, no hay ninguna propiedad segura y enteramente válida para el derecho externo, salvo la que es reconocida por el género humano en su totalidad. Asegurarse este reconocimiento parece un tremendo problema, y, sin embargo, es fácil de resolver y está efectivamente resuelto desde hace tiempo por la actual constitución de los hombres. A cualquier hombre que viva en una *res publica*, ésta le reconoce y garantiza su propiedad; y por consiguiente, también a cada ciudadano particular que forme parte de ella. A esa *res publica*, al Estado, los Estados limítrofes le reconocen su propiedad, es decir, la propiedad de todos sus ciudadanos particulares. A

su vez, los Estados limítrofes reconocen la propiedad de éstos, y así sucesivamente. Luego suponiendo que los Estados más lejanos no hayan reconocido la propiedad del Estado en el que *yo* vivo, y, en consecuencia, indirectamente no hayan reconocido la mía, han reconocido, sin embargo, la propiedad de los Estados que limitan directamente con ellos. Estos Estados, y sus ciudadanos, no pueden penetrar en el territorio del mío sin [419] atravesar los situados entre nosotros y sin apropiarse del libre uso de los mismos, y hacer esto no les está permitido en virtud de su reconocimiento. De este modo toda propiedad existente sobre la tierra, dado que la tierra es una totalidad absoluta, cerrada y continua, es indirectamente reconocida gracias al reconocimiento directo y recíproco de los Estados vecinos, de los unos por los otros. En tiempo de guerra cesa, ciertamente, toda relación jurídica, y la propiedad de todos los Estados particulares que intervienen en la guerra se torna insegura; pero el estado de guerra no es un estado legal.

VIII) Si con esta declaración concordante restan algunas cosas indeterminadas –como cabe esperar, al ser imposible que ambos puedan abarcar el mundo sensible entero para repartírselo entre ellos–, eso que resta no es la propiedad de ninguno de los dos (*res neutrius*). A este respecto no se precisa ninguna declaración particular; todo lo que no está incluido en la declaración del uno o del otro está excluido de ella, y, al estar excluido de lo determinado, se vuelve indeterminado, aun cuando también esto fuera desconocido por ambos en el momento de la declaración recíproca y fuera descubierto sólo con posterioridad. Esta cosa sin dueño (herrenlose) *para ellos* (*res neutrius*) puede ser ciertamente la posesión de un tercero y estar subordinado por él a sus fines. Pero puesto que no saben nada de un tercero, sino que ambos saben sólo el uno del otro, no pueden tomar en consideración a este tercero desconocido y meramente posible.

Más tarde se le puede ocurrir al uno o al otro subordinar a sus fines algo de eso indeterminado, y tomar así posesión de ello. Como no forma parte de la propiedad que reconoce al otro, parece, en virtud del derecho originario, tener el pleno derecho a tal toma de posesión (Besitznehmung). Pero si entonces el otro, que tiene el mismo derecho por idénticos motivos, tomara igualmente posesión del mismo objeto, ¿quién debería decidir acerca del derecho de nuevo en disputa? Por consiguiente, con miras a evitar que surgiera tal conflicto jurídico, debería

tener lugar, respecto a esta ampliación de la posesión, una declaración y un reconocimiento análogos a los de la primera posesión. Esta segunda declaración y este segundo reconocimiento, y, eventualemente los siguientes, están sometidos a las mismas dificultades que los primeros; ambos individuos pueden querer poseer la misma cosa, y ambos tienen igual derecho a quererlo. Acerca de este derecho problemático de ambos siempre puede surgir un conflicto jurídico irresoluble, y una guerra que puede concluir sólo con la desaparición de uno de los dos o de ambos. La relación jurídica establecida entre ellos permanece siempre indeterminada e incompleta, y aún no se ha implantado entre ellos ningún estado de paz duradero.

[420] Por este motivo, no puede continuar aquella indeterminación, y ellos no pueden hacer depender todo su derecho y su futura seguridad de un nuevo azar consistente en que ninguno desee lo que el otro quiere tener, o que cada vez lleguen a un arreglo amistosamente. Es necesario, en consecuencia, que, inmediatamente después de su primer acuerdo (Vereinigung) con miras a instaurar una relación jurídica, se establezca algo determinado sobre el derecho de apropiación en el futuro.

No es sólo aconsejable y útil que esto suceda, sino que *debe* suceder *necesariamente* en virtud de la ley jurídica, porque, de lo contrario, no se habría instaurado entre ellos ninguna relación jurídica completa y segura, no se habría concluido ninguna paz estable. Cada uno tiene el derecho a coaccionar al otro hasta lograr su asentimiento a cualquier regla válida para ambos sobre la apropiación futura.

¿De qué tipo de regla podría tratarse? Con la *declaración*, es determinado el objeto particular que nos apropiamos; con el *reconocimiento*, el propietario obtiene del otro el asentimiento requerido para el derecho de propiedad. Este último puede preceder a la declaración, es decir, puede tener lugar, por ambos lados, de una vez para siempre, en el momento del acuerdo pacífico. Sin embargo, la declaración sobre la toma de posesión futura no puede producirse en el momento del primer acuerdo, pues entonces sería una toma de posesión presente y no futura; los objetos estarían ya determinados, pero no indeterminados y determinables sólo en el futuro. No debería tener lugar previamente el reconocimiento de lo determinado, sino de lo determinable, es decir, habrían de obligarse recíprocamente a querer que cada uno reconozca cada posesión declarada del otro en la región de lo hasta ahora indeterminado, sin más, como su propiedad.

Conforme a este contrato, aquél de los dos que sólo declarase primero, obtendría, exclusivamente gracias a tal declaración, el pleno derecho de propiedad, puesto que el otro está obligado ya de antemano por el contrato a dar su consentimiento. Aquí por primera vez –y únicamente en virtud de la pasada convención voluntaria y, sin embargo, jurídicamente necesaria–, interviene como fundamento del derecho la prioridad temporal. Aquí es fundada la fórmula jurídica: *Qui prior tempore, potior jure*, que hasta ahora no tenía ninguna validez jurídica ante el tribunal exterior. Es ahora determinada y delimitada con mayor exactitud otra fórmula jurídica: «una cosa sin dueño (herrenlose) es de quien se apodera primero de ella» (*res nullius cedit primo occupanti*). No existe ninguna cosa absolutamente sin dueño, válida jurídicamente para el derecho externo. Sólo merced a la declaración recíproca y al hecho de estar excluida de ella, surge para las dos partes contratantes una cosa sin dueño [421] (*res neutrius*), que es *res nullius* sólo problemáticamente, hasta que se presente un propietario. (Aquélla es simplemente *res neutrius per declarationem*; ésta *cedit, ex pacto, primo occupanti et declaranti*).

La posibilidad de que surja un conflicto jurídico irresoluble no está todavía suprimida ni la relación jurídica asegurada en todos los casos, si no se puede disponer el modo en que la declaración suceda, tan rápidamente como sea posible, a la toma de posesión, al conocimiento del objeto y a la decisión de reservármelo para mí. Pues ¿qué ocurrirá, si, una vez he tomado posesión del objeto, el otro, a quien busco para declararle esta toma de posesión, llegase a continuación y tomase posesión del mismo objeto y viniese entonces a declararme su toma de posesión? ¿De quién es la propiedad? El conflicto jurídico podría ser irresoluble, a menudo incluso ante la propia conciencia de los dos, pero con certeza ante el tribunal del derecho externo, porque ninguno puede probar que fue el primero. Luego ambos estarían, por mucho que se esmeraran, nuevamente en peligro de embarcarse en una guerra el uno contra del otro.

Toma de posesión y declaración deben ser reunidas sintéticamente; o expresado con mayor rigor, el objeto ocupado ha de ser determinado en la ocupación de tal modo *que el otro no pueda conocerlo sin conocer al mismo tiempo la ocupación que ha tenido lugar*. El objeto mismo ha de efectuar la declaración. Por consiguiente, deben ser convenidos necesariamente entre ambos individuos los signos (Zeichen) indicadores de

que ha tenido lugar la toma de posesión. Esto, precisamente esto resulta necesario, si debe evitarse toda posibilidad ulterior de conflicto jurídico; existe, así pues, un derecho de coacción para impeler al otro a hacer cuanto se ha descrito. Tales signos son signos exclusivamente en la medida en que han sido convenidos entre ambos y hechos con ese propósito. Pueden ser, por tanto, los que se quieran. El signo más natural para la propiedad de la tierra y del suelo es la separación de esta propiedad del resto del territorio con cercas y zanjas.[17] A los animales irracionales se les hace imposible penetrar en ese terreno; a los seres racionales se les recuerda de esta manera que no deben usar su facultad para penetrar en él.

IX) En lo que concierne al abandono de la propiedad (*derelictio domini*), sobre el cual podría surgir aquí igualmente un conflicto jurídico, está inmediatamente claro que la primera propiedad, el bien propio que se posee en virtud de la declaración y del reconocimiento, puede ser abandonada sólo con la declaración de que el propietario ya no quiere poseerla por más tiempo, y que, con independencia de lo que pueda ocurrir, cada uno debe suponer siempre que el otro quiere continuar poseyendo lo que se ha apropiado con anterioridad, mientras no haya declarado expresamente su renuncia a esta voluntad. [422] Lo fundado abarca hasta donde alcanza el fundamento: ahora bien, la declaración es el fundamento exclusivo de la propiedad, por consiguiente, no puede ser suprimida, si no es suprimida la declaración. Pero esta última queda abolida sólo con la declaración opuesta. La propiedad abandonada deviene así, para los dos, sin dueño y se encuentra entonces sometida a la regla jurídica, indicada arriba, acerca de los objetos sin dueño. En lo que atañe a la propiedad adquirida posteriormente (*dominium adquisitum*), es adquirida con arreglo al signo de la propiedad convenido, y queda abolida al desaparecer este signo conforme a la regla: lo fundado no va más allá de su fundamento. Se podría decir que después de que el otro ha visto el signo una vez, sabe que lo designado (Bezeichnete) es propiedad de alguien. El propietario puede entonces hacer desaparecer el signo, para no mantener algo superfluo; o el signo cae en desuso y desaparece quizás por sí solo. Pero justo ahí reside la causa de que nunca se le puede probar al otro que ha visto efectivamente el signo de la propiedad. No puede en absoluto haberse

[17] Nota marginal de Fichte: o zanjas.

aproximado al objeto; o, si lo hubiera hecho, puede no haber prestado atención al signo de la propiedad, porque la cosa no le interesaba. Luego el signo no es jamás algo superfluo, sino que, al contrario, constituye el fundamento jurídico necesariamente permanente. Y si el propietario lo hace desaparecer, o si lo deja echarse a perder, entonces es menester considerarlo como alguien que ha renunciado a su derecho de propiedad.

X) Si el contrato de propiedad es posible exclusivamente mediante la ley jurídica, al hacer el contrato determinado sobre la propiedad que se ha indicado, ambos se demuestran recíprocamente su sumisión a la ley jurídica. Ellos se demuestran recíprocamente que son seres que tienen derechos. Por consiguiente, la intangibilidad y la inviolabilidad de sus cuerpos, que antes aparecían como problemáticas, obtienen al mismo tiempo, mediante este contrato, su sanción y se tornan un derecho categórico. No se precisa para eso, obviamente, ninguna convención particular; puesto que el *cuánto* –la *extensión (Inwieweit)*–del derecho no es aquí materia de discusión, sino que está dada por el mero conocimiento. Sobre el *qué* –el *hecho (das daß)*–, antes problemático, está ahora resuelto por la estipulación del contrato. Nuestra investigación ha vuelto sobre sí misma: lo que en el punto de partida aparecía como problemático, ahora, gracias al curso seguido por nuestro análisis, ha devenido categórico; el tema de nuestra investigación está, en consecuencia, perfectamente agotado.

Ambos seres, en lo que se refiere a los límites de sus acciones libres, uno respecto al otro, están ahora perfectamente determinados y, por así decirlo, constituidos recíprocamente el uno para el otro. Cada uno tiene su determinado punto de vista en el mundo sensible; y en absoluto pueden enzarzarse en una controversia jurídica, si los dos se aferran a este punto de vista. Así queda instaurado entre ellos un equilibrio del derecho.

XI) La proposición establecida sintéticamente, según la cual por medio de la ley jurídica, en sí sólo formal, podría ser determinado también materialmente el ámbito de los derechos de cada uno, se ha verificado por su aplicabilidad universal. Por el mero conocimiento de un ser libre es para mí inmediatamente determinada mi relación jurídica con él, es decir, es puesta como necesariamente a determinar (zu bestimmend): por la ley jurídica es dada la tarea absoluta o bien de determinarla libremente, o bien de hacerla determinar por el Estado.

De esta manera hemos respondido a la cuestión más importante de una Doctrina del Derecho en tanto que ciencia real: ¿Cómo puede aplicarse una ley jurídica meramente formal a objetos determinados?

[423] CAPITULO II

DE LA DOCTRINA DEL DERECHO: SOBRE EL DERECHO DE COACCIÓN

§.13

Toda nuestra argumentación en la deducción de un equilibrio del derecho gira en círculo. Si se reflexiona sobre este círculo, el estado jurídico, cuya posibilidad debía ser así demostrada, se vuelve nuevamente imposible; y el concepto de derecho aparece aún como vacío y sin aplicación.

A cada uno de los seres racionales que hemos puesto como conociéndose recíprocamente, le resultaba, por su parte, problemático saber si podía confiar en la seguridad de sus derechos frente al otro, y si, en consecuencia, tenía derechos; o si debía expulsarlo de su radio de acción por medio de la fuerza (Gewalt) física. La duda debe ser despejada, por el hecho de que ambos han determinado y reconocido recíprocamente el ámbito de sus derechos; pues de ahí debe seguirse claramente que ellos se someten a la ley jurídica.

Pero lejos de reposar la seguridad recíproca de ambos en haber convenido entre sí sólo un estado de derecho, reposa más bien en que en todas sus futuras acciones libres se regulan según esta convención. Por consiguiente, se presupone en esta convención la confianza de [424] cada uno en el otro, no sólo para que mantenga su palabra aquí o allá, cuando le parezca mayor, sino para que haga de ella una ley inviolable. Ahora bien, éste no podría en absoluto dar su palabra, como una palabra que quiere mantener, ni puede mantenerla verdaderamente en el futuro, salvo en virtud de la voluntad de que llegue a establecerse entre ellos una relación jurídica, por consiguiente, en virtud de su sumisión a la ley.

Así pues, la sumisión a la ley por parte del otro, sumisión que debe probar la legalidad y la capacidad jurídica, logra probarlas únicamente si lo que ha de ser demostrado es ya presupuesto, y no tiene ninguna validez ni ningún significado, si eso no es presupuesto.

La claridad de toda la investigación que sigue depende de que este punto sea tomado en cuenta rigurosamente. La seguridad de ambos no debe depender de un azar, sino de una necesidad similar a la mecánica, por la cual queda descartada absolutamente cualquier posible excepción. Tal seguridad sólo se consigue bajo la condición de que para los dos la ley jurídica sea la ley inviolable de su voluntad, y si no obtienen recíprocamente, uno del otro, esta convicción, no va a asegurársela ninguna convención, pues ésta tiene efecto sólo bajo la condición de aquella sumisión de la voluntad a la ley jurídica. Hay varios motivos posibles que pueden moverles a comprometerse en una convención, sin que ellos mismos tengan, en el momento de la convención, la voluntad de mantener su palabra. O ambos pueden, en el momento de la convención, pensar honestamente, y estar en el fondo del corazón resueltos a ello, en vivir juntos conforme al derecho; pero, posteriormente, empujados por el hábito de la paz y alcanzada la tranquilidad, librados del temor que bien pudo tener asimismo parte en el acuerdo amistoso, y completamente seguros de la debilidad del vecino, puede cambiar de parecer uno de ellos o los dos. Tan pronto como uno piense en esta eventualidad, ya no puede tener un instante de tranquilidad, sino que ha de mantenerse continuamente alerta, siempre preparado para la guerra, y coloca así al otro, que quizás siga razonando de buena fe, en su misma situación y le comunica su desconfianza. Cada uno adquiere así el derecho a negarle al otro la paz, y a sustraerse a ella, pues ha sido eliminada la posibilidad de la coexistencia de sus libertades. Su contrato está anulado por completo, puesto que ha desaparecido aquello sobre lo que se fundaba, la confianza recíproca.

Resultado: La posibilidad de la relación jurídica entre personas, en el dominio del derecho natural, está condicionada por la buena fe y la confianza recíprocas (Treue und Glauben). Pero la buena fe y la confianza recíprocas no dependen de la ley jurídica; [425] no pueden imponerse por coacción, ni hay un derecho a imponerlas por coacción. No puede imponerse por coacción que alguien tenga íntimamente confianza en mi honestidad, porque ésta no se exterioriza, y, por tanto, se sitúa fuera de la esfera del derecho natural. Pero ni siquiera puedo coaccionar a alguien para que no exteriorice su desconfianza hacia mí, pues si alberga desconfianza, yo lo forzaría mediante el recurso a una coacción de este género a abandonar toda preocupación por su seguridad, por consiguiente, toda su libertad y todos sus derechos; lo sometería así

a mi valoración jurídica y a mi potencia, es decir, lo subyugaría, algo a lo que nadie tiene derecho.

§.14. El principio de todas las leyes de coacción

Perdidas la buena fe y la confianza entre las personas que viven juntas, se han vuelto imposibles, como hemos visto, la seguridad recíproca y toda relación jurídica entre ellas. Las dos partes no pueden ser convencidas de la falta de fundamento de su desconfianza recíproca, porque esta convicción puede erigirse sólo sobre una voluntad buena sólidamente afianzada y asegurada plenamente contra toda obsecuencia y debilidad; una confianza que a duras penas puede uno suponer en sí mismo, mucho menos podemos figurárnosla en otro. La buena fe y la confianza, una vez se han perdido, ya no pueden ser recuperadas; porque, o bien perdura la situación de inseguridad de los dos individuos, la desconfianza se comunica recíprocamente y se incrementa a causa de las precauciones que cada uno ve al otro aplicar; o bien estalla entre ellos una guerra, que jamás es un estado legal, y en el cual los dos encontrarán siempre, en ambos bandos, suficientes motivos para dudar de las rectas intenciones de la otra parte.

Luego para ninguno de los dos se trata de la buena voluntad del otro en sí, según su forma. A este propósito cada cual está sometido al tribunal de su propia conciencia moral. A ellos les interesan sólo las consecuencias, la materia de la voluntad. Cada uno quiere, y tiene el derecho de querer, que por lado del otro sólo se realicen las acciones que se realizarían si tuviera una voluntad buena sin excepción. No procede aquí plantear la cuestión de si esta voluntad existe efectivamente o no. Cada uno pretende sólo la *legalidad* del otro, en absoluto su *moralidad*.

Sin embargo, no se puede ni se debe arbitrar un dispositivo, según el cual las acciones que no deban tener lugar [426] sean reprimidas por una fuerza mecánica de la naturaleza. Por un lado, esto es imposible, porque el hombre es libre, y precisamente por tal motivo puede resistir y superar a toda fuerza natural; por otro, es ilegal, porque el hombre sería así, en el dominio del concepto de derecho, reducido a una mera máquina, y la libertad de su voluntad no contaría para nada. El dispositivo a adoptar debería dirigirse *a la voluntad misma*, a inducirla y constreñirla a

determinarse por sí misma a no querer nada más que lo que puede coexistir con la libertad conforme a la ley. Es fácil apreciar que la respuesta habría de darse en ese sentido; aunque resulta un tanto más difícil concebir cómo sería esto posible.

El ser libre se pone a sí mismo fines con absoluta libertad. Quiere porque quiere, y querer un objeto es él mismo el fundamento último de esta voluntad. Así, y no de otro modo, hemos determinado, arriba, el ser libre, y así debe necesariamente continuar determinado. Si se concibe de forma diferente, la Yoidad se pierde.

Si las cosas pudieran ser dispuestas de tal manera que, al querer un fin ilegítimo, le siguiera necesariamente, y según una ley siempre operante, lo contrario de lo que se proponía, toda voluntad contraria al derecho se anularía a sí misma. Precisamente porque se querría algo, no se podría quererlo; toda voluntad ilegítima sería el fundamento de su propia anulación, al igual que la voluntad en general es el fundamento último de sí misma.

Fue necesario establecer esta proposición en todo su rigor sintético, puesto que en ella se fundan todas las leyes de la coacción, o leyes penales (la legislación penal en su conjunto). Analizaremos ahora este concepto, para hacerlo más claro.

El ser libre se pone un fin. A este fin lo llamaremos A. Ciertamente, es muy posible que este A sea relacionado, como medio, con otros fines, y éstos a su vez, como medios, con otros fines, etc. Aunque se puede remontar tan lejos como se quiera, se debe, sin embargo, acabar por admitir un fin absoluto, el cual es querido simplemente porque es querido. Todos los posibles fines intermedios se relacionan con él como partes del fin total absoluto, y deben considerarse ellos mismos como fines absolutos. A es querido significa: se exige que algo correspondiente al concepto de A sea dado en la percepción como existente. El concepto de la existencia real de A, el querer que A exista, es, por consiguiente, el móvil (Triebfeder) de la voluntad de A. En tanto A es apetecido en el presente y el deseo de su existencia es el deseo predominante, lo contrario de A es aborrecido, y es en el presente el mal más temido.

[427] Si la persona previera que, de su actividad causal dirigida a realizar A, se sigue necesariamente lo contrario de A, no podría querer realizar A, precisamente porque desea o apetece la existencia de A, y, por consiguiente, aborrece lo contrario de A. La persona no podría querer A,

justamente porque lo quiere; y nuestro problema estaría resuelto. El apetito (Begierde) dominante ahora con mayor fuerza proporcionaría el contrapeso y la voluntad se anularía a sí misma. La voluntad sería ligada y mantenida en sus límites por sí misma.

Si pudiera encontrarse un dispositivo que operara con necesidad mecánica, en virtud del cual, a toda acción contraria al derecho, le siguiera lo contrario a su fin, la voluntad sería constreñida, merced a ese dispositivo, a querer sólo lo que es conforme al derecho. Gracias a esta disposición, la seguridad sería restablecida tras la pérdida de la buena fe y de la confianza, y se prescindiría de la voluntad buena para la realización exterior del derecho, dado que la voluntad mala y ávida de bienes ajenos sería conducida por su propia avidez ilegítima al mismo fin que la buena. Un dispositivo como el descrito se llama una *ley de coacción*.

En general existe un derecho a encontrar tal disposición, pues una libertad y una seguridad jurídicas recíprocas, en virtud de la ley del derecho, deben prevalecer. La libertad y la seguridad podrían reinar también por medio de la buena fe y la confianza, pero estas últimas no pueden ser producidas según una ley, de suerte que se pueda contar con ellas con certeza. Aquel fin debe, por consiguiente, ser realizado por medio de lo que sólo puede ser realizado según una regla, y esto puede ser únicamente la ley de coacción. Por lo tanto, la tarea de instaurar tal disposición reside en la ley jurídica.

Finalmente, la libertad de la voluntad buena permanece intacta, por esta ley de coacción, y preservada en toda su dignidad. En la medida en que alguien quiere sólo lo que es legítimo en aras de la mera legitimidad (Rechtmässigkeit), no surge en él absolutamente ningún deseo de lo que es ilegítimo. Pero, no obstante, como hemos visto, la ley tiene en cuenta exclusivamente este deseo, se sirve de él sólo como móvil, y se aplica a la voluntad exclusivamente por medio de este deseo. Sólo por este medio se le proporciona a la ley, por así decirlo, algo con lo que ella puede detenernos y contenernos. Luego en todos los casos en los que no está presente ningún deseo, ella no opera, y, respecto a la voluntad, está totalmente abolida. La ley no llega a ser un motivo, porque la rectitud está producida ya por otro motivo. Al justo no le está dada ninguna ley exterior; se encuentra completamente liberado de ella, y esto ocurre por su propia voluntad buena.

[428] Pero –se trata del segundo aspecto posible de una ley de coacción– se puede causar un perjuicio sin voluntad de dañar, por negligen-

cia e imprudencia. Aquí la ley de coacción descrita –ley que se funda en la voluntad de causar un perjuicio, o mejor, en la voluntad de favorecer su propio interés a costa del otro, la ley que se dirige a esta voluntad y que, como se acaba de mostrar en otro respecto, desaparece si no existe tal voluntad–, no tiene ninguna influencia y no ofrece ninguna protección. Sin embargo, una pérdida provocada por imprudencia es, para la víctima, igual a la provocada por mala voluntad, y el posible temor a este daño le pone en la misma situación de inseguridad e inquietud en la que se encuentra frente a ataques con una clara intención hostil. Así pues, mediante el dispositivo descrito, la seguridad no está aún suficientemente fundada. También contra la imprudencia es menester tomar medidas.

Toda incuria se reduce a que el hombre *no tiene absolutamente ninguna voluntad* en casos en que debería tener una y en que, con la misma certeza con que es considerado un ser racional y libre, se ha confiado en que tendría una. El no se ha forjado ningún concepto de su obrar, sino que ha obrado mecánicamente, como impulsado por el azar. Esto impide vivir en seguridad a su lado; y lo convierte en un producto de la naturaleza que se debería poner en reposo y conducir a la inactividad, lo que, sin embargo, ni se puede, porque tiene también una voluntad libre, ni le está permitido hacerlo, porque toda su libertad debe ser respetada. A fin de que a su lado sea posible la seguridad, el hombre debe dirigir las manifestaciones de su fuerza física, mediante una voluntad libre, hacia un fin meditado; y en relación a la libertad del otro puede establecerse para él la siguiente regla:

Es necesario que procure tanto no violar los derechos del otro como que no sean violados los suyos. La demostración de la validez de esta regla es la siguiente: el fin final último que me ha planteado la ley *es la seguridad recíproca.* Este fin último contiene tanto el fin de que los derechos del otro permanezcan sin ser lesionados por mi parte, como asimismo y en igual grado el de que los míos permanezcan sin lesionar por parte suya. Y mientras ambos fines no sean, de manera parecida, fines de mi voluntad, mi voluntad es ilegal y soy incapaz de mantener una relación segura y pacífica.

La cuestión estriba en saber cómo disponer las cosas para conducir a alguien a tener una voluntad cuando debe tenerla, o –como hemos determinado más precisamente la proposición mediante la regla establecida– para conducirle a tener, para la seguridad del otro frente a él, el mismo cuidado que tiene para su propia seguridad frente al otro.

Comenzaremos viendo la primera fórmula, por ser la más difícil, [429] y hacer por tal motivo la investigación más interesante: ¿Cómo hay que disponer las cosas para producir en alguien una voluntad?

Aquello que no tiene absolutamente ninguna voluntad no sería un ser libre y racional, lo que contradice la hipótesis. Si las personas en las cuales pensamos aquí tienen voluntad, es conocida también la dirección determinada de su voluntad: han declarado los objetos que han sometido, con su voluntad, a sus fines (su propiedad). La voluntad que falta, pero que, sin embargo, constituye un requisito para la posibilidad de la seguridad recíproca, habría de ser producida por las disposiciones a tomar mediante esta voluntad ciertamente existente. Es decir, la satisfacción de la voluntad que ellas tienen debería ser condicionada por el hecho de tener otra voluntad distinta, aquélla que deben tener, y que quizá no les gustaría tener. Con toda certeza, tengo A como *fin*. Ahora bien, sería necesario, si debo vivir en el marco de una relación jurídica, tener también el fin B, y es dudoso que lo tenga siempre. Pero el quererlo es producido seguramente en mí si se hace del querer B la condición para alcanzar el fin A. Estoy entonces constreñido, en contra de mi voluntad buena a querer B, dado que, sin él, sería imposible A, que quiero. A es el fin de afirmar mis propios derechos; B es el fin de no lesionar los del otro. Si ahora, por una ley de coacción reinante con necesidad mecánica, todo atentado contra los derechos del otro se torna un atentado contra los míos, velaré por la seguridad de los últimos con el mismo cuidado con que lo hago por los míos, porque, merced al dispositivo empleado, la seguridad del otro frente a mí se torna mi propia seguridad. En suma, toda pérdida para el otro derivada de mi irreflexión, debe serme infligida a mí mismo.

Añadiremos todavía la siguiente comparación: En el primer caso, la voluntad sobrepasaba sus límites; apuntaba a lo que pertenece exclusivamente al otro, pero como a algo que quería utilizar en su propio beneficio. La ley se servía pecisamente de estos excesos de la voluntad para hacerla retroceder hasta el interior de sus límites. En el segundo caso, la voluntad no avanzaba demasiado lejos, no se dirigía en absoluto hacia lo que pertenecía al otro, como, sin embargo, habría debido. La ley se sirve de su legítima preocupación por la conservación de lo suyo, para inducirla a ocupar los límites debidos. La preocupación por su propia seguridad tiene, bajo la guía de la ley de coacción, el efecto opuesto, esto es,

tiene cada vez el efecto que debe tener para preservar el equilibrio del derecho. El concepto de una ley de coacción, tendente a salvaguardar esta igualdad de los derechos de todos, ha sido, por consiguiente, tratado de manera exhaustiva.

[430] *§.15. Sobre la institución de una ley de coacción*

La ley de coacción debe operar de tal modo que, de toda violación del derecho, resulte para su autor indefectiblemente y con una necesidad mecánica –de modo que pueda preverla con plena seguridad– la misma violación de su propio derecho. Se plantea entonces la cuestión de saber cómo puede introducirse semejante orden de cosas.

Se requiere, como se desprende de la cosa misma, una potencia coactiva que castigue irresistiblemente al agresor. ¿Por quién debe ser, ante todo, instaurada tal potencia?

Esta potencia es puesta como medio para alcanzar la seguridad recíproca, cuando no existen la buena fe y la confianza, y para ningún otro fin. Luego podría quererla sólo quien quiere aquel fin, pero éste debe quererla también necesariamente. Aquellos que hemos puesto como contratantes son quienes quieren el fin; por consiguiente, ellos y sólo ellos pueden ser los que quieren el medio. Su voluntad está unida en querer este fin, y únicamente en él, y su voluntad debe estar unida también en querer el medio, es decir, deben hacer entre sí un contrato para instituir una ley de coacción y una potencia coactiva.

¿Cuál debe ser entonces esta potencia? Es dirigida por un concepto, y se atiene a la realización de un concepto, de un concepto proyectado con absoluta libertad; esto es, el de los límites que ambos han puesto, en el contrato, a su actividad causal en el mundo sensible. No puede ser, por tanto, una potencia mecánica, sino que ha de ser una potencia libre. Una potencia similar, que reúna en sí todos estos requisitos, no está puesta en absoluto, salvo si se refiere a su potencia, determinada por su voluntad común. El contenido del contrato que tendrían que concluir entre sí para instaurar un derecho de coacción sería, por consiguiente, éste: *ambos, reuniendo su potencia, querrían tratar a aquel de los dos que hubiera atentado contra el otro según el contenido de la ley de coacción.*

Ahora bien, si interviene el caso del derecho de coacción, el agresor es uno de los dos. Que este agresor se sirva de su propia fuerza para repeler su propia agresión es contradictorio; en consecuencia, se abstendría de cometer la agresión, ésta no se produciría y no intervendría el caso del derecho de coacción. El podría, por tanto, sólo prometer que no pretende resistir la coacción del otro, sino que se aviene a someterse a ella de buen grado.

Pero esto es igualmente contradictorio, ya que el autor de la violación, intencionadamente o por negligencia, tiene la firme voluntad, según nuestra hipótesis, de conservar lo suyo; pues la ley de coacción está prevista únicamente para la eventualidad de esta voluntad (en el primer caso, se refiere incluso a la voluntad de apoderarse de lo que le pertenece al otro); y es precisamente esta voluntad la que debe ser frustrada por la coacción. Si cediera a la violencia, no tendría necesidad de que se empleara ninguna violencia contra él; renunciaría voluntariamente a su injusticia, y no tendría, por consiguiente, la voluntad que la ley de coacción presupone (un deber de *dejarse coaccionar* es algo contradictorio; quien se deja, no es coaccionado, y quien es coaccionado, no se deja coaccionar).

Sin embargo, habría de ser así, pues ¿de dónde, si no, podría provenir una potencia preponderante (Übermacht) del derecho, habida cuenta de que podemos atribuir a ambas personas sólo idéntica fuerza física? Por consiguiente, en la misma persona en la que no se podía confiar para que desistiera, en virtud de la palabra dada, de agredir la propiedad ajena –y que, efectivamente, tampoco ha desistido de ella–, sería depositada la confianza de que se sometiera voluntariamente al castigo infligido a su propiedad, para no romper la palabra que ha dado en el contrato de coacción.

Si el agredido se hace justicia a sí mismo y el agresor debe abandonarse enteramente, con las manos atadas, al juicio y a la ejecución de éste por parte del otro, ¿quién puede responderle de que el agredido o bien no rebasará intencionadamente los límites de la ley de coacción, o bien no se equivocará en su aplicación al caso presente? También el agredido debería, así pues, depositar una confianza inaudita e imposible en la rectitud, la imparcialidad y la sabiduría del otro, después de haber dejado de confiar en él por completo; todo esto es, sin duda, contradictorio.

Luego tal contrato es, por lo que se ha mostrado, contradictorio y no puede en absoluto ser realizado.

El contrato podría ser realizado sólo bajo la condición de que la víctima de la agresión sea siempre el más poderoso, pero únicamente hasta el límite determinado por la ley de coacción aquí deducida, y pierda toda potencia una vez alcanzado ese límite; o, según la fórmula establecida arriba, bajo la condición de *que cada uno posea exactamente tanto poder (Gewalt) como derecho.* Eso sucede, como igualmente hemos visto arriba, únicamente en una *res publica.* Por consiguiente, no es posible en absoluto ninguna aplicación del derecho de coacción salvo en una *res publica*; fuera de ella, la coacción es legítima de modo siempre sólo problemático, y precisamente por ese motivo la aplicación efectiva de la coacción, como si hubiera para ello un derecho categórico, es siempre injusta.

[432] [No existe, por consiguiente, ningún *derecho natural*, en el sentido en que a menudo se ha tomado el término, es decir, no es posible ninguna relación jurídica entre hombres, salvo en una *res publica* y bajo leyes positivas. *O bien* existe una moralidad sin excepciones y una creencia universal en ella, y más allá de esto, interviene el mayor azar de todos los azares, a saber, que todos los hombres concuerden en sus pretensiones (lo que incluso con la mejor voluntad de todos, no podría ocurrir a menudo). En estas circunstancias la ley jurídica no tiene ningún efecto, y no llegaría a pronunciarse, porque lo que debería ocurrir según ella, ocurre sin ella, y lo que prohíbe nadie lo quiere. Para una especie de seres morales perfectos, no hay ley jurídica. Que el hombre no pueda ser esta especie, está ya claro, porque ha de *ser educado* y *educarse a sí mismo* para la moralidad; y porque no es moral por naturaleza, sino que debe volverse moral sólo por su propio trabajo.

O bien –el segundo caso– no existe una moralidad sin excepciones, ni siquiera una creencia universal en ella, y entonces interviene ciertamente la ley jurídica externa, pero ésta no puede obtener aplicación, salvo en una *res publica.* Por eso, el derecho natural es suprimido.

Pero lo que perdemos de un lado, lo recuperamos del otro incluso con ganancias; pues el Estado mismo se convierte en el estado natural del hombre, y sus leyes no deben ser ninguna otra cosa salvo el derecho natural realizado].

CAPITULO III

DE LA DOCTRINA DEL DERECHO: DEL DERECHO POLÍTICO O DEL DERECHO EN UNA *RES PUBLICA*

§.16. *Deducción del concepto de una* res publica

Nos detuvimos ante una tarea que no pudimos resolver y que esperamos solucionar ahora mediante el concepto de una *res publica*. Esa tarea era la siguiente: realizar una potencia con la cual pueda ser obtenido por la coacción, entre personas que viven juntas, el derecho, es decir, lo que todos quieren necesariamente.

I) El objeto de la voluntad común es la *seguridad recíproca*; pero en cada individuo, según nuestro presupuesto –en él no se encuentra ninguna moralidad, sino [433] sólo amor a sí mismo–, el querer la seguridad del otro procede del querer la propia seguridad. El primer querer está subordinado al segundo: a nadie le interesa que el otro esté seguro frente a él, salvo en la medida en que su propia seguridad frente al otro es posible exclusivamente bajo esta condición. Podemos espresar esto brevemente en la fórmula siguiente: *Cada uno subordina el fin común a su fin privado.* (Es a partir de esta fórmula que se calcula la ley de coacción: ella debe producir aquella acción recíproca (Wechselwirkung), aquella unión necesaria de los dos fines en la voluntad de cada uno, ligando, en la realidad, el bienestar de cada uno con la seguridad del bienestar de todos los otros).

La voluntad de una potencia (Macht) que ejerce el derecho de coacción no puede estar constituida así; puesto que la subordinación de la voluntad privada a la voluntad común es producida sólo por el poder (Gewalt) coactivo, el cual, sin embargo, debe estar por encima de todo otro poder, tal subordinación en quien ejerce la coacción no podría ser producida por ningún otro poder distinto al suyo propio, lo que es absurdo. No es necesario, por consiguiente, que aquella subordinación y aquella concordancia deban ser producidas, sino que tienen que existir ya, es decir, es necesario que la voluntad privada de la potencia coactiva y la voluntad común sean una única y misma voluntad. La voluntad común, y ninguna otra, ha de ser, para esta potencia, voluntad privada, y esta potencia no ha de tener en absoluto ninguna otra voluntad particular y privada.

II. Por tanto, la tarea del derecho político y, según nuestra demostración, de toda la filosofía del derecho, consiste en *encontrar una voluntad para la cual sea absolutamente imposible ser otra que la voluntad común.*

O, según la fórmula anteriormente establecida, más cómoda para el curso de nuestra investigación: *encontrar una voluntad en la que la voluntad privada y la voluntad común estén sintéticamente reunidas.*

Intentaremos resolver este problema con un método riguroso. Designemos con X la voluntad buscada.

a) Toda voluntad se toma por objeto a sí misma (en el futuro). El fin último de todo sujeto volitivo es la conservación de sí mismo. Así ocurre con X, y ésta sería, por consiguiente, la *voluntad privada* de X. Ahora bien, esta voluntad privada debe ser una única cosa con la voluntad común, que es la de la seguridad de los derechos de todos. Como se quiere *a sí misma*, la voluntad X quiere, por consiguiente, *la seguridad de los derechos de todos.*

b) *La seguridad de los derechos de todos* es querida sólo por la voluntad concordante de todos, por la concordancia de ésta su voluntad. *Unicamente sobre este punto* concuerdan *todos*; pues en lo demás su querer es particular y apunta a los fines individuales. Ningún individuo, ninguna parte –en virtud de la [434] hipótesis de un egoísmo universal, en base al cual está calculada la ley de coacción– renuncia a este fin, salvo si lo hacen todos juntos.

c) Por consiguiente, X sería ella misma esta *concordancia* de todos. En la medida en que ella se quisiera *a sí misma*, tendría que querer la seguridad de los derechos de todos, puesto que es una sola y misma cosa con aquella seguridad.

III) Pero semejante *concordancia* es un mero concepto, y no debe permanecer como tal, sino que debe ser realizada en el mundo sensible, es decir, debe ser establecida en una expresión determinada y operar como fuerza física.

Para nosotros sólo los hombres son seres que quieren en el mundo sensible. Ese concepto debería ser realizado en y por los hombres. Para ello se requiere:

a) Que la voluntad de un número determinado de hombres, en un punto cualquiera del tiempo, sea efectivamente concordante, se exprese y sea declarada como tal. Aquí importa demostrar que la concordancia requerida no se encuentra por sí misma, sino que se funda en un *acto explícito de todos en el mundo sensible, perceptible en cualquier*

momento, y posible únicamente por libre autodeterminación. Tal acto procede de una demostración ya efectuada arriba. La ley jurídica afirma simplemente que cada uno debe limitar el uso de su libertad por los derechos del otro, pero no determina cuánto y a qué objetos deben extenderse los derechos de cada uno. Esto debe ser declarado explícitamente, y debe ser declarado de tal suerte que las declaraciones de todos concuerden. Cada uno debe haberle dicho a todos: «yo quiero vivir en este lugar del espacio, y poseer para mí esto o aquello»; y todos deben haberle respondido: «sí, puedes vivir aquí y poseer esto».

De la investigación ulterior de este acto se deriva la primera sección de la doctrina del derecho político, que aborda *el contrato de ciudadanía (Staatsbürgervertrage).*

b) Que esta voluntad sea establecida como la voluntad constante y duradera de todos, la voluntad que cada uno reconoce como suya, mientras viva en este lugar del espacio, por haberla expresado en el momento presente. En todas las investigaciones llevadas a cabo hasta ahora, siempre se ha destacado que la voluntad futura en su integridad es hecha presente en un solo momento; y se ha llegado a un punto en que se quiere, de una vez por todas, para la vida futura entera. Sólo aquí es verdaderamente válida esta proposición.

Al fijar la voluntad presente para todos los tiempos, la voluntad común expresada deviene ahora *ley.*

c) En esta voluntad común es determinada, por un lado, cuánto deben extenderse los derechos de cada persona –y la legislación es entonces, la *legislación civil (bürgerliche)* [435] *(legislatio civilis)*–; por el otro, cómo debe ser castigado quien la transgrede de esta o aquella manera –la *legislación penal (legislatio criminalis, jus criminale, poenale)*–. Esta investigación da la segunda sección de la doctrina del derecho político, que trata de la legislación.

d) Esta voluntad común ha de ser provista de una potencia (Macht), o mejor dicho, de una potencia preponderante, frente a la cual la potencia de cada individuo sea infinitamente pequeña, a fin de que pueda cuidar de sí misma, y de su conservación, mediante la coacción. Nos referimos *al poder político, al poder del Estado (Staatsgewalt).* En él distinguimos un doble aspecto: el derecho de juzgar y el derecho de ejecutar las sentencias jurídicas (*potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictiori*, los cuales, ambos, pertenecen a la *potestas executiva in sensu latiori*).

IV) En un punto del tiempo, la voluntad común se ha expresado efectivamente, y se ha tornado ley universal mediante el contrato social (Bürgervertrag) concluido basándose en ella.

No puede ser difícil comprender, según los principios enunciados, cuál será esta voluntad general (allgemeiner Wille), tanto desde el punto de vista de la determinación de los derechos de cada individuo como desde el de las leyes penales. Pero esta voluntad general no está aún depositada y custodiada en ninguna parte, ni está aún provista de una potencia. Esto ha de tener lugar, si esta voluntad debe perdurar y no deben reaparecer pronto la inseguridad precedente y la guerra de todos contra todos. La voluntad común, en tanto mera voluntad, está realizada, pero no lo está todavía como potencia capaz de autoconservarse. Luego queda aún por solventar la última parte del problema.

La cuestión parece poder resolverse por sí sola.

Esto es, los aliados tienen necesariamente ellos mismos, como personas físicas en el mundo sensible, una potencia. Ahora bien, dado que se debe juzgar a cada uno sólo por sus acciones, mientras nadie infrinja la ley, hay que suponer que su voluntad privada concuerda con la voluntad común, y que, por consiguiente, su poder corresponde al poder político. Cada uno, aun cuando comenzara de corazón a tener una voluntad injusta, debe continuar temiendo la potencia de todos, así como todos temen también la suya, porque no pueden saber nada de la injusticia de su voluntad, que no se ha expresado todavía en acciones. La potencia de todos, de la que cabe suponer que se ha declarado en favor de la ley, mantiene dentro de sus límites la potencia de cada individuo; y así se alcanza el más perfecto equilibrio del derecho.

Pero apenas la ley es transgredida, el transgresor está por ello excluido de la ley, y su potencia excluida de la potencia de la ley. Su voluntad ya no es concordante con la voluntad común, sino que deviene una voluntad privada.

[436] Asimismo, el ofendido está excluido de la ejecución de la voluntad común; precisamente porque él es el ofendido, su voluntad de obtener una reparación por parte de quien le ha ofendido y que éste sea castigado, debe considerarse como su voluntad privada, no como la voluntad común. En virtud de la hipótesis, su voluntad privada es mantenida dentro de sus límites sólo por la potencia de la voluntad común. Si recibiese ahora en sus manos la dirección de esta potencia para ejecutar aquello que, previsiblemente, es su voluntad privada, ésta su voluntad

privada ya no sería limitada por la potencia, lo que es contrario al contrato. Por consiguiente, sólo el *tercero* podría ser juez, porque cabe suponer que se toma en serio todo el conflicto exclusivamente en tanto que éste amenaza la seguridad común; pues ninguna ventaja privada puede reportarle el hecho de que sea uno u otro quien conserve la posesión en litigio. Por consiguiente, se debe admitir que la voluntad del tercero, en lo que concierne a este conflicto, es exclusivamente la voluntad necesaria, común, sin la menor influencia de su voluntad privada, dado que aquí no se trata en absoluto de ella ni tampoco encuentra aplicación.

V) Pero siempre resulta posible que el tercero, a causa de una inexplicable predilección por una de las partes, o porque se derive efectivamente un provecho para él, o incluso por error, pronuncie una sentencia injusta y se alíe con el acusador para ejecutarla. Ambos se habrían aliado entonces para la injusticia, y la potencia preponderante ya no estaría del lado de la ley. O para expresarlo en términos más generales:

Es posible que en una unión como la puesta, varias personas se unan contra una sola o contra varias más débiles para oprimirlas con una potencia colectiva. Aunque su voluntad, en este caso, es la voluntad común a ellos, los opresores, no es la voluntad común, pues los oprimidos no han contribuido con su voluntad. No se trata de la voluntad común erigida antes en ley, la cual habían aprobado también los que ahora son oprimidos. No se trata, por consiguiente, de la voluntad de la ley, sino de una voluntad dirigida contra la ley, que, sin embargo, cuenta con una potencia preponderante. Mientras continúe siendo posible una unión tal contra la ley, a favor de la injusticia, la ley no tiene la potencia preponderante que debe tener, y nuestro problema no está resuelto.

¿Cómo hacer imposible semejante unión?

Querer el fin común, o querer el derecho, está, según nuestro presupuesto, condicionado, en todo individuo, por el querer su fin privado; el deseo de la seguridad pública está condicionado por el deseo de su propia seguridad. Habría que encontrar una disposición tal gracias a la cual ciertos individuos no pudieran unirse contra otros sin renunciar a su propia seguridad según una ley infalible.

[437] Ahora bien, si después de haber tenido lugar la unión, es posible por una sola vez, en un Estado, que un grupo de individuos se una contra miembros particulares del Estado, y los oprima, es en sí natural que esto sea posible también una segunda y una tercera vez; y que, en consecuencia, quien se alíe ahora con los opresores deba temer que, según la pre-

sente máxima, le pueda tocar también a él el turno de ser oprimido. Pero, sin embargo, es posible que cada uno piense: «a mí no me tocará; al menos, seré lo bastante listo como para organizar las cosas de modo que yo esté siempre del lado de los más fuertes, y jamás de los más débiles».

Ha de suprimirse por completo la posibilidad de pensar así. Cada uno debe comprender, hasta estar convencido de ello, que de la opresión y del trato contrario al derecho de *un solo* miembro del Estado se seguirá con seguridad lo mismo para él.

Una convicción segura puede producirse sólo por una ley. Por consiguiente, la violencia injusta debería devenir *legal* por el hecho de que haya tenido lugar una sola vez y en un solo caso: precisamente porque algo ha ocurrido una sola vez, de ahora en adelante cualquiera debería tener el perfecto derecho de hacer lo mismo (en virtud de la fórmula establecida arriba: todo acto permitido debería necesariamente devenir ley, y de este modo la ley necesariamente debería, todas las veces, devenir acto).

(Esta proposición está, por lo demás, fundada en la naturaleza de las cosas. La ley es igual para todos; por tanto, lo que le corresponde a uno solo según ella, debe corresponderle necesariamente a todos).

Pero esta propuesta no es factible; pues de ese modo el derecho y la justicia son suprimidos, para la eternidad, por la ley misma. Precisamente por eso, la ley jurídica no puede contener el principio de que la injusticia deba ser declarada justa, sino simplemente aquello por lo cual esta concesión hecha en un único caso a la injusticia no ha de tener lugar en absoluto, pues de permitirse en un único caso se seguiría necesariamente su legitimidad no sólo en el razonamiento, sino en el acto. Qué disposiciones habrá que tomar es algo que resultará de inmediato, si consideramos otra vez, de más cerca, el concepto, establecido arriba, de una potencia de la ley. Veremos en seguida cómo debe ocurrir esto si consideramos una vez más el principio expuesto arriba.

La potencia coactiva, se ha dicho, debe ser tal que su autoconservación esté condicionada por su constante eficacia, por consiguiente, si una sola vez permanece inactiva, es destruida para siempre. Su *existencia en general* depende de su *existencia, o manifestación, en cada caso particular.* Y puesto que este orden de las cosas no podría intervenir por sí mismo, o al menos no podría presentarse según una regla e [438] ininterrumpidamente, tendría que ser introducido por una ley fundamental del contrato social.

El orden de las cosas requerido será introducido por el decreto que estipula que la ley no debe tener ninguna validez jurídica para lo que sigue, antes de que todo lo precedente esté decidido según ella. A nadie se le debe hacer justicia, en virtud de una ley, antes de haberle hecho justicia a todos los que han sido agraviados previamente, y que, apelando a la misma ley, han presentado denuncia. Nadie debe poder ser castigado, según una ley, por causa de un delito, antes de que hayan sido descubiertos y castigados todos los delitos precedentes cometidos contra esta ley. Pero dado que la ley es sólo una, no podría pronunciarse en lo más mínimo, antes de haber satisfecho todas sus obligaciones previas. Por la ley misma debería ser establecida semejante disposición: la ley se prescribiría a sí misma una ley. Una ley de este género, que regresa sobre sí misma, se denomina una ley *constitucional*.

VI) Sólo si el orden mostrado en la aplicación del poder público está asegurado por una ley de coacción, están firmemente fundados la seguridad universal y el dominio ininterrumpido del derecho. Pero ¿cómo debe ser asegurado este orden mismo?

Si, como aquí se presupone, la comunidad entera tiene entre sus manos el poder ejecutivo (ausübende Gewalt), ¿qué otra potencia debe forzarla a cumplir su propia ley en el transcurso del tiempo, en el ejercicio de este poder? O admitamos que la comunidad, por buena voluntad o por lealtad a la constitución, cumple por un cierto tiempo esa ley constitucional y que, al no haber podido o querido hacer justicia a alguien que ha sido perjudicado, entorpece realmente entretanto la administración de la justicia. Los desórdenes que de ahí surgirían se tornarían en breve tan grandes que la comunidad debería actuar, por necesidad, contra su ley fundamental (Grundgesetz), y se abalanzaría rápidamente sólo sobre los nuevos delitos, sin castigar los antiguos. La suspensión de las leyes sería el castigo por su indolencia, su negligencia o su parcialidad; y ¿cómo debería ser forzada, la comunidad, a infligirse este castigo a sí misma y a soportarlo? La comunidad sería, respecto a la administración del derecho, su propio juez. Mientras la inseguridad no fuera a más, dejaría pasar muchas cosas, por comodidad o parcialidad; y en caso de que entonces esta inseguridad aumentara y se hiciera sentir para la mayoría, la comunidad se abalanzaría con un rigor injusto y apasionado sobre los [438] criminales vueltos desvergonzados por la indulgencia demostrada hasta ahora y que esperaban también para sí, aquellos criminales cuyo infortunio los habría arrojado precisamente en esta

época en que comienza a despertar el pueblo. Y esta situación se prolongaría hasta que el terror se hubiera recrudecido, el pueblo se adormeciera de nuevo, y el ciclo volviera a su punto de partida. Una constitución tal, la *democrática* en el significado más verdadero y propio del término, sería la más insegura de todas las que podrían existir, porque no sólo habría que temer continuamente las violencias de todos, como si se estuviera fuera del Estado, sino, de cuando en cuando, también la cólera ciega de una masa exaltada, que procedería de modo injusto en nombre de la ley.

El problema planteado, por consiguiente, no está todavía resuelto, y la situación de los hombres, en la constitución descrita, es tan insegura como lo era sin ella. El verdadero motivo de esto estriba en que la comunidad, respecto a la administración del derecho en general, es al mismo tiempo *juez y parte*.

Se ha indicado así la manera de resolver el problema. Sobre la cuestión de saber cómo en general es administrada la justicia, juez y parte deben ser separados, y la comunidad no puede ser las dos cosas al mismo tiempo.

La comunidad no puede ser parte en esta causa. Pues en tanto que es y debe ser más poderosa que cualquier otra institución, un juez nunca podría hacer prevalecer su veredicto sobre ella recurriendo a la violencia: debería someterse de buen grado a su veredicto. La justicia valdría entonces para ella por encima de todo; pero si se pudiera suponer este caso como el que se presenta por regla general, no habría necesidad de ningún juicio, y el juez, de hecho, no sería tal, sino simplemente un consejero. Si la comunidad no quiere el derecho, no se somete, porque no puede ser coaccionada; reconviene al evocador no grato de su ceguera o su infidelidad y continúa, como antes, siendo juez de sí misma.

Resumamos todo lo anterior: hay que juzgar según una ley si el poder del Estado es aplicado convenientemente. En este litigio la misma persona (física o mística) (17) no puede ser al mismo tiempo juez y parte. Pero la comunidad, que en esta causa debe ser necesariamente uno de los dos, no puede ser *parte*, por consiguiente, no puede –es la importante conclusión que extraemos– detentar el poder público, porque, de lo contrario, como parte, tendría que hacerse comparecer ante un tribunal superior.

[Todo depende de que se convenza de la rotundidad del razonamiento efectuado, pues contiene la rigurosa deducción por la razón pura

–que hasta donde sé no ha sido todavía expuesta en ningún lugar– de la absoluta necesidad de una representación (Repräsentation). Él muestra que la representación es una disposición no sólo útil y sabia, sino exigida absolutamente por la ley jurídica, y que [440] la democracia, en el sentido explicado arriba, es una constitución que no sólo no configura una política, sino que es absolutamente contraria al derecho. Apenas debería suscitar dudas la afirmación de que la comunidad no pueda ser a la vez juez y parte; pero quizá sí pueda suscitarlas aquella otra de que el poder público deba rendir cuentas de su aplicación. Pero esto se desprende de todo lo dicho hasta ahora. Cada individuo que entra en el Estado debe estar convencido de la imposibilidad de que jamás recibirá un trato contrario a la ley. Pero esta imposibilidad no existe, si al administrador de la ley no se le pueden pedir cuentas].

Por consiguiente, la comunidad tendría que alienar la administración del poder político, transferirla a una única o a varias personas particulares, que, sin embargo, permanecerían responsables ante ella de la aplicación de este poder público. Una constitución en la que los administradores del poder público no asumen ninguna responsabilidad es un *despotismo.*

Es, así pues, una ley fundamental de toda constitución política conforme a la razón y al derecho que el *poder ejecutivo (exekutive Gewalt)* –que comprende en él, inseparablemente, el poder judicial y el ejecutivo (ausübende) en sentido estricto– esté separado *del derecho de inspeccionar y enjuiciar (Aufsicht und Beurteilung) cómo este poder ejecutivo es administrado* –para el cual propongo el nombre de Eforato en el sentido más amplio del término– y que el último siga estando en la comunidad en su totalidad, mientras que el primero sea confiado a determinadas personas. Ningún Estado puede ser gobernado *despótica o democráticamente.*

[Se ha hablado mucho acerca de la disvisión de los poderes (*pouvoirs*, de las partes de un mismo poder público). Se ha dicho que el poder legislativo debe ser separado del ejecutivo; pero en esta proposición parece haber algo indeterminado (18).

Es verdad que, para cada persona determinada, la ley positiva determinada es, *según la forma, una ley,* y es obligatoria exclusivamente porque la persona se somete a la ley, es decir, declara: «quiero vivir en este Estado determinado, que tiene esta población determinada, este territorio, estos medios de subsistencia, etc.». Pero, al menos la *materia* de la

ley civil (de otras ramas de la legislación se hablará detalladamente), procede del simple supuesto de que este conjunto determinado de hombres, en este lugar determinado, quiere vivir juntos *conforme al derecho*; y cada uno, al pronunciar estas palabras: «quiero vivir entre vosotros», se somete a *todas* las leyes justas que pueden ser dadas en este Estado. Ya que a los administradores del poder ejecutivo les compete mantener en general el derecho, y asumen esa responsabilidad (la de que impere el derecho), es menester que, en virtud de la ley, les sea confiada la tarea de proveer los medios para la realización del derecho; y, por consiguiente, también [441] de proponer los decretos que, propiamente, no son leyes nuevas, sino sólo aplicaciones más determinadas de la única ley fundamental, que reza así: este conjunto determinado de hombres debe vivir en común conforme al derecho. Si quienes detentan el poder aplican incorrectamente esta ley fundamental, surgirán muy pronto desórdenes de los cuales serán responsables; ellos están, por consiguiente, constreñidos a promulgar leyes justas, susceptibles de recibir la aprobación de todo ser inteligente.

Resulta completamente vana, e incluso posible sólo en apariencia, la separación entre el poder judicial y el poder ejecutivo (este último tomado en el sentido estricto del término). Si el poder ejecutivo tiene que ejecutar, sin réplica, la sentencia del judicial, el poder ilimitado está en manos del juez mismo, y los dos poderes están separados sólo, aparentemente, en las personas. Entre éstas, sin embargo, la persona del ejecutor no tiene absolutamente ninguna voluntad, sino sólo una fuerza física guiada por una voluntad extraña. Pero si el poder ejecutivo tiene el derecho de veto, entonces él mismo es el poder judicial, e incluso en última instancia y de nuevo los dos poderes no están separados. De acuerdo con nuestras investigaciones, se deben separar el poder ejecutivo, en el sentido más amplio del término, y el eforato. El primero engloba la totalidad del poder público en todas sus ramas; pero se le debe hacer responsable de su administración ante el eforato (cuyo concepto no está aquí aún ni mucho menos determinado por completo)].

Las personas a las que se les confía el poder ejecutivo son, según la división habitual, o bien una sola, en la *monarquía* conforme al derecho y la ley, o bien un cuerpo organizado por la constitución, en la *república* (en el sentido estricto del término). Más precisamente: puesto que un solo hombre nunca puede hacer todo, es siempre un cuerpo el que tiene

en sus manos el poder ejecutivo; a este propósito la única diferencia estriba en que, si no se logra la unanimidad, el conflicto es dirimido ora por el voto de un presidente vitalicio (el monarca), contra el cual no cabe apelación alguna, ora por un voto colectivo, como, por ejemplo, mediante la mayoría de los votos. En este último caso el presidente vitalicio es una persona mística, y a menudo una persona también variable (es decir, no son siempre las mismas personas físicas aquellas que forman la mayoría, por el concurso de sus votos, y que resuelven el conflicto sin posibilidad de apelar contra su decisión).

Además, los administradores del poder ejecutivo son elegidos personalmente o no. En el primer caso, son elegidos o bien *todos*, o bien sólo *algunos*. Son elegidos directamente por la comunidad en la *democracia* en el sentido estricto de la palabra, es decir, en la que tiene una representación, y, por eso, es una constitución legítima. Si *todas* las personas de la autoridad son elegidas directamente por la comunidad, se trata de una *democracia pura*, si no es así, de una *democracia mixta*. El cuerpo de los que detentan el poder puede también completarse a sí mismo por elección, en la *aristocracia*: por entero, en la *aristocracia pura*; sólo en parte, en la *aristocracia mixta o aristo-democracia*, en la que el pueblo elige directamente una parte de los magistrados. También es posible elegir personalmente un presidente vitalicio del gobierno en un *reino electivo (Wahlreiche)*. En todos estos casos, la elección se realiza con la participación ya de la comunidad entera, de tal modo que todo ciudadano es elector (wahlfähig), ya sólo de una parte de la misma. El derecho de voto (Wahlrecht) es, por consiguiente, limitado o ilimitado. Una verdadera limitación del derecho de voto podría fundarse únicamente en el nacimiento de los electores, pues si todo ciudadano puede obtener cualquier dignidad en el Estado, pero tan sólo gradualmente puede acceder a dignidades superiores, la elección está limitada no de manera absoluta, sino sólo relativa. Pero si el derecho de voto está limitado absolutamente y la capacidad de elegir se funda en el nacimiento, la constitución es entonces una *aristocracia hereditaria*; y esto nos conduce al segundo caso planteado arriba como posible, a saber, que los representantes no sean elegidos cada uno personalmente.

En efecto, puede haber representantes por nacimiento, o porque obtienen la representación exclusivamente por su nacimiento –por ejemplo el príncipe heredero en toda monarquía hereditaria–; o porque son elegibles (wahlfähig) por su nacimiento, al menos de manera exclusiva,

para los cargos públicos de mayor rango (19) –por ejemplo, la nobleza en general en las monarquías, los patricios, en particular, en las repúblicas regidas por una aristocracia hereditaria.

Todas estas formas entran en vigor mediante la ley, esto es, mediante la voluntad originaria de la comunidad, que se da una constitución. Todas son conformes al derecho, si existe un eforato, y pueden producir y conservar, en el Estado, un derecho universal, siempre y cuando el eforato esté organizado como corresponde y sea eficaz.

La cuestión relativa a cuál es la mejor constitución (Regierungsverfassung) gubernamental para un determinado Estado, no pertenece propiamente a la doctrina del derecho, sino de la política; y su solución depende de la investigación de cuál es la forma de gobierno en la que el eforato procederá con la máxima efectividad.

Allí donde el eforato todavía no ha sido introducido –o no puede serlo, porque la mayoría de los hombres permanecen en un estado de barbarie–, la representación más adecuada es incluso la hereditaria, para que el detentador injusto del poder, que no tiene temor de Dios ni debe temer a ningún tribunal humano, tenga miedo al menos de la venganza que, por culpa de todos sus crímenes, se acumula sobre su quizás inocente descendencia, [443] sobre cuya cabeza la venganza caerá con plena certeza, siguiendo el curso necesario de la naturaleza.

VII) Las personas a las cuales la comunidad ha ofrecido el ejercicio del poder público, deben haber aceptado el ofrecimiento y haberse comprometido a responsabilizarse ante su tribunal del ejercicio de este poder; de lo contrario, no serían representantes y el poder no les sería transferido.

Esa aceptación puede ser sólo voluntaria; y ambas partes deben llegar a un acuerdo amistosamente. Pues aunque para la ley jurídica sea necesario que existan un poder público y administradores expresamente designados para ejercerlo, y, por consiguiente, haya un derecho a coaccionar a cada uno a fin de que dé su voto para la institución de tal poder, sin embargo, la ley jurídica no dice nada sobre la cuestión de saber a qué determinadas personas debe ser confiado este poder.

Nuestra argumentación sigue aquí exactamente el mismo camino que en la investigación precedente acerca del contrato de propiedad. Como la ley jurídica no es en absoluto aplicable sin instaurar un poder público, y éste no es posible sin transferirlo a determinadas personas,

existe un derecho de coacción para que cada uno dé su voto específico con miras a la designación de estas personas; y, además, para que decida, en caso de que la elección recaiga sobre él, si quiere o no aceptar el cargo. La elección –esto aquí significa la determinación de cómo en general, en este Estado, debe ser cubierta la representación, todo el apartado de la constitución que aborda este objeto– ha de efectuarse mediante *el acuerdo absolutamente unánime de todos.* Pues, aunque exista en general un derecho de coacción para hacerle entrar en una constitución civil, no hay, sin embargo, ningún derecho de coacción para hacerle entrar precisamente en ésta. Dado que un Estado llega a ser un Estado determinado por las personas que detentan el poder y por la ley que establece cómo deben ser elegidas, no existe ningún derecho a constreñir al otro a reconocer también como sus representantes al o a los representantes reconocidos por mí. Si no pueden ponerse de acuerdo, el grupo más numeroso y, por eso, el más fuerte, se mantendrá en este lugar del espacio, y los otros, puesto que ya no podrán ser tolerados por mucho tiempo en este lugar, elegirán entre adherirse a la mayoría –con lo que la elección se torna unánime– o bien abandonar el territorio, y, por consiguiente, no contarse ya como un miembro de esta unión, por lo que nuevamente la elección resulta unánime. Así como en general un contrato deviene inviolable e inmutable por el hecho, pero también *únicamente* por este hecho, de que sin él no sería posible una relación jurídica, [444] lo mismo ocurre en el caso del contrato en el cual el Estado transfiere el poder ejecutivo a determinadas personas y que llamaremos contrato de transferencia [o de transmisión de poderes] (Übertragungscontract).

Una vez que alguien ha asumido el ejercicio del poder público, no le está permitido renunciar a él unilateralmente, sino sólo con el consentimiento de la comunidad, porque mediante su renuncia el dominio (Herrschaft) del derecho podría quedar al menos interrumpido, o incluso volverse imposible por completo, si su puesto no pudiera ser ocupado de nuevo convenientemente. Tampoco a la comunidad le está permitido anular unilateralmente el contrato suscrito con él, pues la administración estatal define su posición social en el seno del Estado, la posesión que le ha sido asignada, y si le corresponde esta posesión, en virtud del contrato, no tiene ninguna otra. Cuando a todos los ciudadanos (Staatsbürgern) les fue asignada su propiedad, a él le fue asignada ésta personalmente. Por consiguiente, la ruptura unilateral del contrato

haría imposible su *relación jurídica* con la *res publica*. Pero si está dispuesto a aceptar de buen grado la destitución y a acordar con la comunidad una indemnización, está facultado para hacerlo.

Además, puesto que el administrador del poder público se hace responsable, en este contrato, del derecho y de la seguridad, debe necesariamente reservarse la potencia (Macht) y el libre uso de ésta, que le parecen y le parecerán imprescindibles en cada ocasión con vistas a este fin; y esta potencia tiene que serle concedida. Se le debe conceder el derecho de determinar cuál debe ser la contribución de cada uno para la promoción del fin del Estado, y de emplear esta potencia según su saber y su convicción. [Pronto veremos en qué medida, empero, debería ser limitada esta potencia.] Luego él debe disponer libremente de la potencia del Estado (Staatsmacht) y estarle sometida sin ninguna restricción, como se infiere del concepto de un poder del Estado (Staatsgewalt).

El poder público debe, en cada caso, hacer justicia a cada uno, y reprimir y castigar la injusticia. Asume esa responsabilidad, y un acto de violencia no descubierto tiene para el Estado y para la persona del poder público las más tristes consecuencias. Sus administradores deben tener, por consiguiente, la potencia y el derecho de vigilar la conducta de los ciudadanos; tienen el *poder y la legislación policiales (Polizeygewalt und die Polizeygesetzgebung)*.

De lo examinado arriba se desprende que cada uno, en el contrato social, haya sometido, sin ninguna reserva, su derecho a hacer justicia a la valoración del Estado y que, dado que ahora se ha puesto un administrador de la potencia del Estado, la someta a éste último. Este administrador es, necesariamente, un juez contra el que no cabe apelación.

VIII) ¿Bajo qué ley de coacción debe entonces ser colocado este poder supremo del Estado a fin de que le resulte imposible promover algo [445] distinto al derecho, pero al mismo tiempo cumpla necesariamente, y en todos los casos, el derecho?

De una manera general se ha establecido arriba esta proposición: debe ser físicamente imposible que el poder público, o, aquí, sus administradores, tengan una voluntad distinta a la del derecho. El medio de conseguirlo ha sido ya igualmente indicado en un plano general: su fin privado, el fin relativo a su propia seguridad y a su bienestar, debe estar ligado al fin común, y ser alcanzable únicamente si este último es alcanzado. No deben poder tener absolutamente ningún otro interés que el de favorecer el fin común.

El derecho es meramente *formal*; por consiguiente, no ha de poder interferir en sus sentencias judiciales ningún interés *material*, no puede haber, para ellos, ningún interés en que las sentencias, en este o aquel caso, adopten un determinado sentido. Su único interés debe consistir en la conformidad de sus sentencias al derecho, y en absoluto en qué términos son dictadas.

Por eso, los administradores han de ser primordial y completamente independientes de todas las personas privadas, en todos sus fines personales, esto es, en lo que afecta a sus necesidades. Han de tener asegurada, y con holgura, su subsistencia, de tal suerte que resulten superfluos los parabienes que cualquier persona privada podría concederles, e insignificantes todos los posibles ofrecimientos que reciban.

Los administradores del poder ejecutivo, para no ser inducidos a la parcialidad, deben evitar en lo posible tener amistades, lazos y afectos que los liguen a las personas privadas.

El principio enunciado arriba para imponer un derecho igual para todos los individuos, en todos los casos, fue el siguiente: la ley se regula según la sucesión temporal, y no decide sobre ningún caso futuro antes de haber terminado los casos precedentes. Una vez encontrada una organización regular de la justicia, que está siempre ocupada, y quizás simultáneamente con varias cosas, algunas controversias jurídicas podrían ser más fáciles de resolver que otras. Como en general lo importante es no perder tiempo, en vista de tan fácil resolución, esta ley ha de abolirse en los términos en que fue enunciada. Pero la justicia debe poder demostrar continuamente que está efectivamente en condiciones de investigar todas las denuncias que le llegan. Es, además, absolutamente necesario que sea fijado, según el tipo de las controversias jurídicas, un tiempo determinado, dentro del cual cada una debe ser concluida. De lo contrario, la ley, según el principio enunciado arriba, perdería su potencia. Sin esta disposición no se podría decidir en absoluto si de verdad se le ha hecho justicia a cada uno; y ni siquiera tendría lugar la denuncia de un derecho denegado, porque el juez siempre podría imponer silencio a los demandantes con consoladoras promesas para el futuro.

Pero lo que sigue proporciona un criterio seguro para decidir si el derecho es administrado como debe serlo: los juicios y todo el proceder de los detentadores del poder no pueden contradecirse jamás. Así como han procedido una vez, en un solo caso, de una cierta manera, deben

continuar [446] procediendo siempre en el mismo caso de esa misma manera. Cada una de sus acciones públicas debe tornarse una ley inviolable. Esto los liga al derecho. Nunca pueden querer proceder injustamente, puesto que deberían hacerlo siempre, de ahora en adelante, en un caso igual, y de ahí surgiría pronto la inseguridad más evidente. O si son constreñidos a renunciar a su primera máxima, cualquiera ve de inmediato que su proceder fue injusto.

Para que esta valoración sea posible, todas las actuaciones del poder del Estado, con todas las circunstancias y las razones de la decisión, deben, sin excepción, tener la máxima publicidad, al menos una vez que han sido concluidas. Pues podría ocurrir que el poder del Estado, en los asuntos policiales, hubiera de proceder de cuando en cuando en secreto, con vistas a favorecer el fin de la seguridad pública, el fin de cuya consecución el poder es responsable ante la comunidad. Esto debe estarle permitido, mas, una vez conseguido este fin, ya no es lícito mantener en secreto su proceder. Pero su fin es conseguido cuando pronuncia la sentencia judicial y la ejecuta.

IX) Si los detentadores del poder desempeñan su cargo según las leyes indicadas, entonces reinan el derecho, la justicia y la seguridad, y a cada uno le están plenamente garantizadas con su entrada en el Estado. Pero, dado que no se propone de ningún modo entregarse a la buena fe y confianza, ¿cómo deben ser constreñidos los detentadores mismos del poder a atenerse a estas leyes? Esta es la última tarea que queda pendiente para resolver el problema de una constitución política conforme a la razón.

El poder ejecutivo juzga en última instancia; no cabe apelación alguna contra el juicio definitivo que ha pronunciado, a nadie *le está permitido* –puesto que esta inapelabilidad es condición de toda relación jurídica–, y nadie *puede* –puesto que el poder ejecutivo tiene en sus manos la potencia suprema, frente a la cual toda potencia privada es infinitamente pequeña– invalidar sus juicios y detener su ejecución. El derecho presuntivo, constituido como derecho seguro, se ha pronunciado en la persona de los jueces declarada infalible. Aquí la cosa ha de darse por terminada y la sentencia debe tener indefectiblemente su efecto en el mundo sensible.

Las únicas pruebas claras de que la ley constitucional del derecho ha sido violada son las dos siguientes: 1) que la ley no encuentre aplicación, en algún caso, dentro de un período temporal determinado; 2) que

los administradores del poder público se contradigan a sí mismos, o que, precisamente para no contradecirse, deban cometer injusticias manifiestas.

Además, ha quedado demostrado que sólo la comunidad puede juzgar a los administradores del poder ejecutivo. Pero la dificultad estriba en dilucidar dónde está [447] y qué es la comunidad. ¿Es algo más que un simple concepto? O, si debe serlo, ¿cómo puede realizarse?

Ante el tribunal del poder público, y puesto que este tribunal continúa existiendo ininterrumpidamente, todos los miembros del Estado son, también ininterrumpidamente, simples personas privadas y no una comunidad; y cada uno está sometido permanentemente al poder supremo. La voluntad de cada uno es sólo su voluntad privada, y la única expresión de la voluntad común es precisamente la voluntad del poder supremo. La comunidad no tiene ninguna voluntad aislada, y no hay comunidad que esté realizada antes de que haya separado su voluntad de la voluntad del poder ejecutivo y haya retirado su declaración de que la voluntad de poder ejecutivo es siempre su propia voluntad.

Pero ¿cómo puede lograrse esto? A ninguna persona privada le está permitido decir: «la comunidad debe reunirse, todos los individuos que hasta ahora eran sólo personas privadas deben juntarse y constituir una comunidad»; pues si la voluntad de este individuo no concuerda con la de los detentadores del poder –que siempre representa la voluntad común–, entonces es una voluntad privada[18], una voluntad que se subleva contra la voluntad común y la contradice, dando lugar, por consiguiente, a una rebelión, y como tal debe ser castigada al instante. Pero esta voluntad nunca concordará con la voluntad de los detentadores del poder, y estos últimos no querrán reunir jamás la comunidad. O bien éstos son conscientes de su justa administración, y en ese caso es algo completamente contrario a la voluntad común originaria que los individuos sean perturbados en sus asuntos privados sin necesidad, y que se produzca un retraso en el proceder del derecho. O bien son conscientes de su injusticia, y entonces no hay motivo para creer que abandonarán el poder que ahora tienen aún en sus manos, y que convocarán ellos mismos a su juez. Continúan siendo sus propios jueces; no han de temer un juez por encima de ellos, porque que éste sea realidad depende de ellos mismos; y la constitución permanece despótica como antes. En

[18] Nota marginal de Fichte: que se erige en voluntad general (allgemeinen).

suma, únicamente la propia comunidad puede declararse comunidad; por consiguiente, debería ser necesariamente comunidad antes de serlo, lo que, según lo establecido, es contradictorio.

La contradicción sólo puede superarse del modo siguiente: *El pueblo es declarado de antemano comunidad por la constitución para un caso determinado.*

Mediante esta ley constitucional podría ser dispuesto –se trata del caso que a todos se les ocurre– que el pueblo se reúna regularmente, cada cierto tiempo, en plazos establecidos, y se haga rendir cuentas por parte de los magistrados de la administración del Estado. Tal disposición es [448] factible en pequeños Estados, particularmente en los republicanos, donde la población no vive demasiado dispersa, y, por consiguiente, se reúne fácilmente y sin gran pérdida de tiempo, y donde también la administración del Estado es simple y fácil de controlar. Y, sin embargo, incluso aquí, esta gran acción jurídica pierde algo de su dignidad al convertirse en costumbre. Se tiene tiempo para tomar sus medidas a tal efecto, y el resultado es por lo general menos la voluntad común que la voluntad privada de partidos intrigantes y ávidos de honores. Pero en un Estado de un tamaño considerable –y es de desear, en muchos aspectos, que los Estados no sean pequeños– esa ley no sería ni siquiera aplicable, aparte de que también en él aparecerían los abusos mencionados, sólo que de una manera más extensa y peligrosa, mientras que la misma preocupación por protegerse contra un perjuicio se tornaría el mayor perjuicio para el pueblo, sea por la pérdida de tiempo que ello necesariamente acarrea, sea por las molestias que introduce en los asuntos privados.

Se puede, por tanto, establecer lo siguiente como principio: *La comunidad no ha de ser convocada jamás sin necesidad; pero tan pronto como se haga necesario, ha de reunirse de inmediato, y ha de poder y querer pronunciarse.*

Nunca hay necesidad de que la comunidad se reúna, ni tampoco lo querrá, antes de que cesen por completo de operar el derecho y la ley; pero en este caso, deberá hacerlo necesariamente y de seguro lo hará.

En un Estado legítimo, al derecho de cada individuo tienen que estar ligados el derecho y la ley en general. Por consiguiente, la ley tiene que ser suprimida del todo allí donde manifiestamente no ha intervenido como debía (es decir, cuando no se ha pronunciado a propósito de un litigio dentro del tiempo determinado por la ley, o cuando el ejercicio

del poder se encuentra en contradicción consigo mismo, o cuando la injusticia y la violencia son evidentes).

¿Quién debe juzgar si se presenta este caso? No la comunidad, puesto que no está reunida; tampoco el poder estatal, puesto que entonces sería juez en su propia causa. Todavía menos el que cree haber sufrido la injusticia, porque también él sería juez en su propia causa. Luego debe ser instaurado expresamente *por la constitución un poder particular para este juicio.*

Este poder debería supervisar permanentemente el proceder del poder público, y, en consecuencia, podemos denominarlo *eforato.*

El poder ejecutivo no es responsable ante ningún otro más que ante la comunidad reunida; los éforos no pueden, así pues, hacer comparecer a los detentadores del poder ante su tribunal, sino que deben observar continuamente el curso de los asuntos y [449] deben tener también el derecho a recoger informaciones, cuando puedan hacerlo. No les está permitido impugnar los juicios de quienes detentan el poder, ya que contra ellos no cabe apelación. Tampoco les está permitido dictar directamente el derecho, en una causa cualquiera, puesto que el magistrado es el único juez en el Estado. *Los éforos no tienen, por tanto, ningún poder ejecutivo*[19].

En cambio, los éforos tienen un poder *absolutamente prohibitivo*, no para prohibir la ejecución de esta o aquella resolución jurídica *particular* –pues entonces los éforos serían jueces y el poder ejecutivo no sería inapelable–, sino para anular desde un cierto momento en adelante todo procedimiento jurídico, para suspender el poder público entero y en todas sus partes. Propongo llamar esta suspensión de todo poder del derecho el *interdicto de Estado* (por analogía con el interdicto eclesiástico. La iglesia inventó hace tiempo este medio infalible para imponer la obediencia a quienes tienen necesidad de ella).

Es, por consiguiente, un principio de la constitución política conforme al derecho y a la razón que al lado de la potencia *absolutamente positiva* sea instituida una potencia *absolutamente negativa.*

En vista de que los éforos no disponen de ninguna potencia, mientras que el poder ejecutivo dispone de una potencia infinitamente supe-

[19] En esto, el *eforato* (en el sentido estricto del término), deducido aquí de la razón pura, es completamente diferente del eforato contemplado en la constitución espartana, de la inquisición política de Venecia, y de otras instituciones similares. Los *tribunos del pueblo (Volkstribunen)* de la república romana tienen con él la máxima afinidad.

rior, sería lícito preguntarse cómo los primeros podrían coaccionar al último para que por una simple orden suya suspendiera sus funciones. Pero esta coacción se encuentra por sí misma, pues, con el anuncio público de la suspensión, todo lo que el ejecutivo decide desde ese instante es declarado nulo y sin valor legal; y es natural que de ahora en adelante ninguna parte condenada por él querrá someterse a su juicio, así como ninguna parte que haya ganado su proceso ante el tribunal del poder ejecutivo confiará en este juicio.

Además, con el interdicto, los administradores encargados hasta ahora del poder ejecutivo son declarados meras personas privadas, y todas sus órdenes para emplear la fuerza son declaradas nulas y sin valor legal. Todo acto de violencia cometido por orden suya, desde el instante del interdicto, es resistencia contra la voluntad común declarada por los éforos, y es, por consiguiente, rebelión, y como tal debe ser castigada y lo será con absoluta certeza, tal como a continuación veremos.

¿Deben esperar los magistrados, por su insubordinación, una pena más dura [450] que la que les amenaza si pierden el juicio ante la comunidad? Esto no es posible, porque entonces les aguarda la máxima pena; pero por culpa de su insubordinación dan ya por perdida una causa que todavía tienen posibilidades de ganar; y eso les vale, ya antes de toda investigación sobre el fundamento del interdicto que ha sido impuesto, la pena más severa, a la cual quizá aún habrían podido sustraerse. Por consiguiente, difícilmente opondrán resistencia.

El anuncio del interdicto comporta al mismo tiempo la convocatoria de la comunidad. Esta es forzada a reunirse de inmediato por la peor desgracia que podría ocurrirle. Los éforos son, por la naturaleza misma de las cosas, los acusadores, y a ellos les corresponde tomar la palabra para hacer una relación de los hechos.

Que la comunidad deba reunirse no significa que todos los hombres, venidos de todas las partes de un territorio quizás muy extenso, deban reunirse en un lugar –lo que en muchos casos sería completamente imposible; sino sólo que todos se juntan con motivo de la investigación que se proponen emprender y en torno a la cual se puede deliberar perfectamente en cada ciudad y en cada pueblo del país–, y que cada uno dé su voto. Cómo deben estar organizadas las cosas a fin de obtener puramente el resultado de la voluntad común, es una cuestión que concierne a la política, y en absoluto a la doctrina del derecho. Sin embargo, por un motivo que mencionaremos más adelante, es necesario que con

ocasión de esta deliberación grandes masas populares se congreguen realmente, aquí y allá, en un lugar.

Lo que la comunidad decide se convierte en una ley constitucional.

Por tanto, es primordialmente necesario que los miembros de la comunidad decidan –cualquiera que sea su juicio sobre la materia del proceso– si el interdicto anunciado tiene, según la forma, valor legal, y si la resistencia en su contra debe ser castigada como una rebelión. Si decidieran lo contrario, anularían así todo interdicto, y también toda eficacia del eforato, y, por ende, el eforato mismo en su esencia, y decidirían tener por encima de la comunidad un poder superior, sin ninguna responsabilidad, y, en consecuencia, un despotismo, lo que se opone a la ley jurídica, y, en general, no cabe esperar. Ellos no lo harán, porque el derecho está ligado a su interés.

Además, su juicio sobre la materia del litigio será necesariamente justo, esto es, conforme a la voluntad común originaria. Si absuelven al magistrado, que, según la acusación de los éforos, ha dejado algo impune (sobre el *hecho (Faktum)* no puede y no debe presentarse ninguna duda, y los éforos han de velar por ello), deciden así que esto [451] nunca debe ser castigado, sino que debe ser una acción legítima, que podría ser cometida también contra cada uno de ellos. Si el poder ejecutivo ha sido acusado de una contradicción en su proceder, o de una injusticia manifiesta, y si los miembros de la comunidad declaran que no hay ninguna contradicción o ninguna injusticia, hacen de la máxima vaga o claramente contraria al derecho, según la cual ha sido juzgado, una ley fundamental del Estado, en virtud de la cual también cada uno de ellos quiere ser tratado. Luego sin duda meditarán largamente sobre este asunto, y se guardarán de una sentencia injusta.

La parte condenada, sean los éforos o el poder ejecutivo, es culpable de alta traición. Los éforos, si su acusación se encuentra infundada, han detenido el proceder del derecho, máxima preocupación de la *res publica;* mientras que los miembros del poder ejecutivo, si son encontrados culpables, se han servido del poder del Estado para la opresión del derecho.

A nadie le parecerá excesiva la responsabilidad de los detentadores del poder; aunque quizá sí la de los éforos. Les ha parecido, podría decirse, que la ley estaba en peligro; han obrado según su conciencia moral y simplemente han cometido un error. Pero el mismo razonamiento puede valer también para los detentadores del poder, y en gene-

ral se debe responder lo siguiente: el error es aquí tan peligroso como la mala voluntad, y la ley ha de buscar impedir lo primero con el mismo celo que reprime la segunda. Los más sabios del pueblo deben ser elegidos para magistrados, y muy particularmente varones ancianos y maduros para éforos.

Además, los éforos negociarán seguramente con los detentadores del poder antes de la proclamación del interdicto, y procurarán inducirlos a detener voluntariamente y sin escándalo la injusticia, o a repararla; y ya por este solo hecho adquirirán una comprensión profunda de lo que constituye el verdadero estado de la cuestión.

La decisión del pueblo vale retroactivamente: los juicios pronunciados según las máximas por ella desaprobadas son anulados, y los que así han sido agraviados son reintegrados en su situación anterior, sin perjuicio, no obstante, de las otras partes, que han obrado también según un derecho ciertamente infundado, pero presuntivo. El daño debe ser reparado por los jueces que lo han causado. El fundamento de esta validez extensiva al pasado es el siguiente: a quien le ha sido desfavorable la sentencia judicial no le estaba permitido apelar, porque se debía presumir que la voluntad de los jueces coincidía con la verdadera voluntad común; el fundamento de la validez del juicio era la presunción [452] de su legalidad. Ahora se descubre lo contrario: el fundamento decae, y, en consecuencia, también lo fundado. Ese juicio posee el mismo valor que si no hubiera sido emitido.

La potencia positiva y la negativa, los ejecutores y los éforos, son partes que deben ser juzgadas ante la comunidad reunida, por consiguiente, no pueden ser ellas mismas jueces en su propia causa, y no pertenecen a la comunidad, que en este respecto se puede llamar también el *pueblo (Volk)*. Los éforos instruyen el proceso, como se ha observado arriba, y en ese sentido son los acusadores; los ejecutores se defienden, y son en ese sentido los acusados.

[¿En qué medida pertenecen los magistrados al pueblo? Como ha ocurrido con numerosas cuestiones, ésta se ha planteado en general, y se ha respondido en general, y, por consiguiente, de manera unilateral, porque se olvidó determinar bajo qué circunstancias se quería saber la respuesta.

Aquí tenemos la respuesta. Antes de su elección, los magistrados no eran tales, no eran en absoluto lo que son ahora, eran algo diferente, y en ese sentido pertenecían al pueblo. Si por nacimiento están destinados

a ser representantes a título personal, como el príncipe heredero, entonces nunca han pertenecido a él. Los aristócratas de nacimiento, esto es, la nobleza, antes de su elección para una dignidad pública, son personas privadas y forman parte del pueblo. No son magistrados, sino sólo elegibles de manera exclusiva. La constitución debe velar por que su voto, en razón de una parcialidad que cabe temer en favor del poder ejecutivo, no tenga ninguna influencia nociva sobre el resultado de la voluntad común, y cómo prevenirlo es una cuestión que compete a la política.

Tan pronto como la elección recaiga en ellos, incluso si no la han aceptado todavía, están ya excluidos del pueblo, puesto que ahora negocian con él y en estas negociaciones son una parte, y el pueblo la otra. Si declaran taxativamente su negativa a aceptar el cargo propuesto, se reintegran así de nuevo al pueblo.

Si lo aceptan, quedan por ello excluidos para siempre del pueblo.

Puesto que los magistrados se hacen responsables de la seguridad pública y del derecho con su propia persona y con su propia libertad, en el ámbito de la legislación deben tener algo más que un simple voto para manifestar su aprobación, deben tener un voto *negativo* decisivo (un veto); es decir, en el contrato de transferencia deben ser libres de decir: «no queremos gobernar según tales leyes». Pero entonces también el pueblo debe ser libre de decir: «si no quieres gobernar con estas leyes que, en nuestra opinión, son buenas, que gobierne entonces otro».

Una vez suscrito el contrato de transferencia, se produce al mismo tiempo la sumisión, y desde ese momento ya no existe la comunidad; el pueblo no es en absoluto un pueblo, un todo, sino un mero agregado de súbditos, y los magistrados también dejan de pertenecer al pueblo.

[453] Si, del modo descrito, la comunidad es reunida por la proclamación del interdicto, los magistrados son, tal como se ha demostrado, una parte, y, de nuevo, no pertenecen al pueblo. Si ganan el gran proceso pendiente, son otra vez magistrados y, de nuevo, dejan de pertenecer al pueblo; si lo pierden, el único castigo posible es la exclusión del Estado, el destierro, y, por lo tanto, en adelante ya no pertenecen al pueblo. Luego nunca pertenecen al pueblo, y son excluidos definitivamente de él por el contrato de transferencia].

X) La seguridad del todo depende de la libertad absoluta y de la seguridad personal de los éforos. Están destinados por su posición a hacer de contrapeso al poder ejecutivo, provisto de una potencia superior. Por consiguiente, deben primordialmente no poder ser dependientes de él en lo

relativo a su bienestar, y estar muy bien pagados, y su sueldo debe ser igual al de los detentadores del ejecutivo. Además, como cabía esperar, están expuestos a las persecuciones y amenazas de este poder, y no tienen ninguna defensa salvo la potencia de la comunidad, la cual, sin embargo, no se encuentra agrupada. Por consiguiente, la persona de los éforos debe ser garantizada por la ley, esto es, deben ser declarados inviolables (*sacrosancti*). El menor acto de violencia en su contra, o incluso sólo la amenaza del uso de la fuerza, constituye *alta traición (Hochverrath)*, esto es, una agresión directa contra el Estado. Ya sólo esta, si proviene del poder ejecutivo, implica el anuncio del interdicto; pues, al obrar así, el poder ejecutivo escinde inmediata y claramente su voluntad de la voluntad común.

Además, la potencia del pueblo tiene que superar sin comparación posible al poder en manos de los ejecutores. Si el segundo pudiera simplemente hacer de contrapeso al primero, se desencadenaría entonces, en caso de que los ejecutores quisieran resistirse, al menos una guerra entre éstos y el pueblo, eventualidad que debe ser imposibilitada por la constitución. Si el poder ejecutivo fuera superior al pueblo, o pudiera llegar a serlo tan sólo en la guerra, podría sojuzgarlo, de donde surgiría una esclavitud incondicionada.

Por consiguiente, es condición de la legitimidad de toda constitución civil que, bajo ningún pretexto, el poder ejecutivo disponga de una potencia capaz de ofrecer la menor resistencia a la de la comunidad. Todo fin debe ser sacrificado a este fin, el fin más elevado posible, el de la preservación del derecho en general.

Además, precisamente por esto, es una máxima fundamental para una constitución conforme a la razón –y deben ser tomadas disposiciones que apunten a ese objetivo– que, en las asambleas de la comunidad, por doquier –por ejemplo en las capitales de provincia del país– [454] se reúnan masas tan numerosas que sean capaces de resistir a las posibles tentativas de rebelión protagonizadas por el poder ejecutivo, esto es, que puedan oponer una resistencia apropiada. Apenas la comunidad se declara comunidad, una potencia muy respetable debe estar disponible.

XI) A este propósito, una cuestión todavía importante es la siguiente: ¿De qué modo se debe determinar la decisión del pueblo? ¿Debe haber unanimidad o es suficiente la mayoría de los votos, y la minoría debe someterse a la mayoría?

En el contrato estatal (Staatsvertrag) debe haber unanimidad, como se ha mostrado arriba. Cada uno ha de declarar personalmente que

quiere entrar junto con esta determinada población en una *res publica* para la preservación del derecho.

En la deliberación sobre la elección de los magistrados, la cosa era ya diferente. En efecto, la minoría no estaba obligada a adherirse al voto de la mayoría; pero, puesto que constituía la fracción más débil, podía ser constreñida por la más fuerte a abandonar este lugar (en que la mayoría pretende ahora realizar la constitución que ha proyectado), y a establecerse en otra parte. Si no quiere hacerlo –y puede haber muchas razones para no quererlo–, tendrá que sumarse al voto de la mayoría. La razón de ello era que esta minoría sería, obviamente, demasiado débil para oponer resistencia. En la demostración ya se indica que también aquí es necesaria una neta mayoría, de modo que la disparidad de fuerzas no sea dudosa, y no sea de temer una guerra, que siempre es ilegítima. De la demostración se desprende, por consiguiente, que no todo puede depender de unos pocos votos de más o de menos. Antes de que intervenga el primer caso [la existencia de una neta mayoría], los miembros de la comunidad habrán de procurar ponerse de acuerdo entre ellos.

En la deliberación sobre la legitimidad o la ilegitimidad del proceder del poder ejecutivo contra el que se ha formulado la acusación, según las premisas enunciadas, no puede imperar en absoluto una gran diversidad de opiniones. Ante todo, debe ser verificable con claridad un *hecho*, y así será, por la naturaleza misma de la cosa. La cuestión es entonces la siguiente: ¿es este hecho justo o no? ¿Debe ser o no, para nosotros, sempiternamente legal? La cuestión es breve y puede responderse con un sí o un no taxativos. Por consiguiente, cabe considerar sólo *dos* opiniones, afirmación o negación, y una tercera no es posible.

Suponiendo que todos los ciudadanos posean, al menos, la sana facultad común de juzgar, es muy fácil decidir esta cuestión; ella tiene, como ya se ha mostrado arriba, una relación tan directa con el bien o el mal de cada individuo que, por su misma naturaleza, será respondida casi siempre de forma completamente unánime, y se puede admitir de antemano que quien responda de modo distinto que la mayoría, o bien no posee el juicio común o bien es un espíritu partidista. Les tocará a los más inteligentes [455] rectificar con indulgencia el juicio de los del primer grupo y remitirlos a la opinión general. Si no es posible convencerlos, recaen sobre ellos las sospechas de pertenecer a la última clase y ser ciudadanos dañinos. Si no pueden unirse al veredicto de la mayoría, no

están obligados a hacer depender su seguridad de una ley que no reconocen como un producto del derecho; pero tampoco pueden vivir por mucho tiempo entre un pueblo que se hace juzgar según esta ley; deben, por eso, alejarse de las fronteras del Estado, sin perjuicio, no obstante, de su propiedad, en la medida en que se trate de una propiedad absoluta y puedan llevarla consigo. Pero de este asunto se hablará en su momento. Como esto podría acarrear grandes molestias, cabe esperar que nadie las acepte, salvo si está de verdad firmemente convencido de que el veredicto de la mayoría conduce a su ruina la seguridad general, y que, por consiguiente, prefiera adherirse a la decisión de la mayoría, de tal manera que la decisión parece adoptarse por unanimidad. Luego en mi teoría, como siempre, no se admite la validez jurídica del voto de la *mayoría*, sino únicamente la de la *unanimidad (Einstimmigkeit)*. Pero se afirma que los que no quieren someterse a una muy clara mayoría –que, en nuestro caso, podría convenientemente ser fijada por la constitución en los siete octavos, o incluso aún más alta– cesan así de ser miembros del Estado, con lo que se produce la unanimidad. El punto principal que no debe descuidarse es que, como se ha mostrado, no puede haber una gran diferencia entre la mayoría y la totalidad de los votos.

XII) Bajo la constitución descrita debe reinar indefectible y necesariamente sólo el derecho, y sólo éste, siempre que los éforos no se alíen con el poder ejecutivo para oprimir al pueblo. Este obstáculo último y supremo para una constitución justa debe ser igualmente superado.

Los éforos no deben depender del poder ejecutivo, debe ser imposible que éste les procure algo que les seduzca. Los éforos no han de frecuentar el trato con los administradores del mismo, ni mantener relaciones de parentesco, de amistad, etc. El pueblo velará por eso, y, de lo contrario, los éforos perderían ante todo su confianza.

Además, es aconsejable, y hasta casi necesario, que el poder ejecutivo sea concedido de por vida, porque su administrador pierde su posición en la sociedad. Pero es igualmente aconsejable que el eforato sea concedido sólo por un tiempo *determinado*, porque no es en absoluto necesario que el éforo [456] pierda por ello su posición social. El éforo saliente debe rendir cuentas al entrante de lo que ha sucedido durante la administración de su cargo: si ha ocurrido algo injusto, cuyas consecuencias perduran todavía, el nuevo éforo está obligado sin más dilación a convocar a la comunidad mediante la proclamación del interdicto, y a

hacer que se pronuncie acerca del éforo saliente así como acerca de los miembros del ejecutivo. Obviamente, el éforo encontrado culpable debe ser castigado por alta traición. Pero haber administrado el eforato con honor da derecho a las más altas distinciones de carácter vitalicio.

Es el *pueblo* quien ha de designar a los éforos, no el poder ejecutivo –lo que sería evidentemente insensato–, ni los éforos mismos, puesto que los nuevos éforos son los jueces de los salientes y éstos últimos podrían ponerse a resguardo de todo juicio, si a ellos les tocara elegir. El modo de elegir a los éforos debe estar determinado en la constitución. No debe estar permitido presentar su propia candidatura para el eforato; aquél sobre quien recaen la mirada y la confianza del pueblo, que, precisamente en aras de esta crucial elección, prestará continua atención a los más grandes y probos de sus hombres, aquél se convertirá en éforo.

XIII) Si, una vez adoptadas estas disposiciones, los éforos debieran coaligarse todavía con el poder ejecutivo contra la libertad del pueblo, para ello se necesitaría nada menos que, entre los primeros hombres del país que en el curso del tiempo han sido elegidos como éforos dentro de toda una serie de ellos, no hubiera ni siquiera uno solo que no haya sido corrompido ya al acceder a su cargo; y además, que cada uno de estos éforos pudiera contar con esta corrupción general con tal certeza por hacer depender de semejante situación su completa seguridad. Una eventualidad así es imposible, o, si es posible, podría juzgarse fácilmente que un pueblo corrupto hasta tal extremo, en cuyo seno los reconocidos universalmente como los mejores tienen sentimientos tan bajos, no merece un destino mejor que el que le toca en suerte. Pero, puesto que una ciencia rigurosa debe tomar en cuenta incluso la situación más improbable de todas, en este caso se recurre a la salida siguiente.

Toda persona privada que convoca a la comunidad *contra la voluntad* del poder ejecutivo, en la cual está depositada la voluntad común, mientras la comunidad no se encuentre reunida –y esto será siempre así, porque el poder ejecutivo, por su misma naturaleza, no quiere convocarla nunca– es un rebelde, como se ha demostrado arriba, en tanto que su voluntad se subleva contra la presunta voluntad común y pretende una potencia opuesta a ella.

Pero –conviene reparar bien en esto– el pueblo[20] no es nunca rebelde, y la expresión [457] *rebelión*, referida a él, es el mayor disparate

[20] Entiéndase bien, hablo del *pueblo entero*.

que jamás ha sido dicho, pues el pueblo es de hecho y de derecho el poder supremo por encima del cual no hay ningún otro, es la fuente de todo poder y responsable sólo ante Dios. Mediante su reunión en asamblea, el poder ejecutivo pierde *de facto* y *de iure* su propio poder. Sólo contra un superior se produce una rebelión. Pero sobre la tierra ¿qué es superior al pueblo? Podría rebelarse sólo contra sí mismo, lo que es absurdo. Sólo Dios es superior al pueblo; si, por consiguiente, debe poder decirse: un pueblo se ha rebelado contra su príncipe, entonces hay que admitir que el príncipe es un Dios, lo que podría ser difícil de demostrar.

O bien, en un caso similar, el pueblo se levanta él mismo unánimemente –espoleado, por ejemplo, por una situación particular, cuando la violencia salta a la vista de un modo demasiado espantoso–, y juzga a los éforos y a los detentadores del poder. Su levantamiento es, por la naturaleza de las cosas, siempre justo, no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia, puesto que, mientras la inseguridad y la mala administración no opriman a *todos*, y no se tornen un peligro general, cada individuo cuida sólo de sí mismo, y busca abrirse paso tan bien como pueda. Jamás un pueblo se ha levantado como un solo hombre, y jamás se levantará, si la injusticia no ha alcanzado su cénit.

O bien, el segundo caso: una o varias personas privadas exhortan a los súbditos a constituirse en pueblo. Aquellas son, efectivamente, según la presunción, rebeldes, y si el poder ejecutivo logra arrestarlos, son castigadas como tales conforme al derecho presuntivo y según la voluntad común presuntiva, mientras la comunidad misma todavía no se haya constituido como tal. Pero un poder injusto es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra a la opinión general –y a menudo incluso la opinión de aquéllos de que se sirve como instrumentos–; y es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es. Por consiguiente, cuanto más despreciable sea el poder ejecutivo, tanto mayor es la probabilidad de que los incitadores del pueblo se sustraigan, en un primer momento, a su castigo.

O la comunidad se subleva a consecuencia de su apelación, o no se subleva. En el primer caso, el poder ejecutivo se disuelve en nada y la comunidad se convierte en juez entre él y los que han exhortado al pueblo a la sublevación, como normalmente lo es entre el poder ejecutivo y los éforos. Si la comunidad encuentra fundada su exhortación, su

voluntad es confirmada como la verdadera voluntad común por la voluntad, declarada después, de la comunidad. Se muestra así que ella contiene la *materia* del derecho, y la *forma*, que todavía le falta, la obtiene por la aprobación de la comunidad. Los promotores del levantamiento son por su coraje y su virtud los custodios de la nación, y, sin haber sido designados como tales, son los éforos naturales. Si, por el contrario, la comunidad [458] encuentra infundadas su exhortación y su acusación, son rebeldes y como tales son condenados por la comunidad misma.

Si el pueblo no se subleva, eso demuestra *o bien* que la opresión y la inseguridad pública todavía no son lo suficientemente perceptibles o que no existen en realidad; *o bien* que el pueblo no está todavía lo bastante despierto como para querer la libertad y darse cuenta de sus derechos, que todavía no ha crecido lo bastante como para afrontar el gran proceso jurídico en el cual es propuesto para decidir la solución del conflicto, y que, por consiguiente, no se habría debido apelar a él. Los que han exhortado al pueblo son castigados como rebeldes según un derecho externo completamente válido, aunque, según el derecho interno, ante su conciencia moral, puedan ser mártires del derecho. Son castigados quizá inocentes por su intención, pero plenamente culpables por sus actos. Deberían haber conocido mejor a su nación. Si una nación como ésta se hubiera reunido, el resultado habría sido la anulación y la abolición de todo derecho.

Las disposiciones establecidas para la elección de los administradores del poder ejecutivo, para la de los éforos, y sus deberes, son leyes que se refieren a la administración de la ley, y el conjunto de todas las leyes de este género recibe el nombre de constitución. Luego en una tercera sección del derecho político tenemos que hablar *de la constitución*.

XIV) La constitución (se sobreentiende, una constitución conforme al derecho y a la razón) es inmutable y sempiternamente válida, y en el contrato social es puesta necesariamente como tal.

En efecto, cada individuo debe darle a ella su aprobación; y está entonces garantizada por la voluntad común originaria. Cada individuo se ha incorporado al Estado únicamente bajo la garantía que esta *determinada* constitución ofrece para su seguridad. No puede ser forzado a dar su aprobación a otra constitución. Pero en caso, no obstante, de que tal constitución diferente debiera ser impuesta, él no podría vivir bajo un ordenamiento regido por una constitución no aprobada por él, sino que

habría de abandonar el Estado, lo que va contra el contrato originario. No está permitido en general cambiar la constitución, aun cuando no hubiera más que un solo individuo en contra de introducir modificaciones. Para cambiar la contitución se requiere, por consiguiente, *absoluta* unanimidad.

La diferencia entre esta absoluta unanimidad requerida para cambiar la constitución y la unanimidad relativa deducida arriba estriba en que se puede producir la última, en caso de necesidad, por la exclusión de varios individuos del Estado, pero no la primera. En la unanimidad relativa [459], el derecho de permanecer ciudadano del Estado está determinado por la adhesión a la mayoría; en la absoluta, el derecho de permanecer ciudadano del Estado es absoluto.

Hemos afirmado que una constitución completamente legítima –es decir, que tenga un poder ejecutivo constituido, pero responsable, y un eforato– es inmutable. Dentro de este ámbito son todavía posibles infinitas modificaciones, y estas determinaciones ulteriores de carácter interno son susceptibles de cambio (abänderlich).[21]

Si la constitución no es legítima, está permitido cambiarla por una que lo sea; y resulta inadmisible que alguien diga: «no quiero abandonar la constitución vigente hasta ahora». Pues sólo la ignorancia hasta aquí reinante y la indiferencia respecto a una constitución legítima pueden disculpar la tolerancia frente a la constitución contraria al derecho. Pero tan pronto como el concepto de la conformidad al derecho se hace presente, y la nación es capaz de realizarlo, cada uno está obligado a aceptarlo, pues *el derecho debe dominar.*

Algo diferente ocurre con la mejora y la modificación de la legislación civil. Estas se producen por sí mismas. El Estado consistía, inicialmente, en esta determinada población que desempeñaba estos y aquellos determinados oficios, y la ley se establecía sobre esta base. La población crece, surgen nuevos sectores de actividad económica –se sobreentiende que ninguno puede aparecer sin el beneplácito del Estado–, y la ley debe cambiarse ahora necesariamente, para adaptarse a este pueblo enteramente transformado; el poder ejecutivo es responsable de que la ley se adapte siempre al pueblo.

XV) Todo el mecanismo descrito es requerido para la realización de

[21] SW: unabänderlich (inmutables, no susceptibles de cambio). [En una nota, I.H. Fichte propone la corrección que la GA acepta: abänderlich].

una relación entre los hombres conforme al derecho; pero no es en absoluto necesario que todos estos móviles operen continuamente produciendo efectos exteriores y visibles. Más bien, cuanto mejor organizado esté el Estado, tanto menos se reparará en él, porque toda posibilidad de su eficacia externa queda suprimida ya desde el momento de su surgimiento por su fuerza quieta, por su peso interno. Él mismo se impide obrar.

Lo siguiente a lo que apunta el Estado es a dirimir los litigios entre los ciudadanos sobre la propiedad. Cuanto más simple, clara y comprehensiva sea la ley, tanto más segura e infalible es la aplicación de la misma y tantos menos litigios de esa índole habrá, porque cada uno puede saber con bastante precisión lo que le pertenece y lo que no le pertenece, y no será fácil que haga el intento, que puede prever vano, de apropiarse de la propiedad del otro. Si los escasos litigios que acaso pueden ser provocados por error, son resueltos de manera correcta y evidente para ambas partes, entonces no hay crímenes. Pues ¿de dónde proceden todos los crímenes sino de la codicia y de la pasión que ella suscita [460], o también de la indigencia y de la miseria, que no existirían, si la ley velara como corresponde por la propiedad de cada uno? ¿Y cómo pueden originarse esos crímenes una vez que sus fuentes han sido desviadas? Una buena ley civil y su administración rigurosa hacen superflua toda aplicación de la legislación criminal. Además, ¿quién osa cometer un crimen cuando sabe con certeza que será descubierto y castigado? Sólo después de medio siglo vivido así, los conceptos mismos de los crímenes habrán desaparecido de la conciencia del pueblo feliz que es gobernado con estas leyes.

Si el poder ejecutivo tiene tan pocas ocupaciones, estará en él reducida proporcionalmente la posibilidad de ser injusto. El ejercicio de su poder, que se verificará raramente, es un acto que suscita reverencia para él y para el pueblo; todas las miradas están dirigidas hacia él, y la reverencia necesaria que le debe a la nación le dará estima por sí mismo, en caso de temer que no la tuviera sin eso.

Igualmente, el poder de los éforos no encontrará aplicación, porque el poder ejecutivo es siempre justo y no se deberá pensar en un interdicto, ni por consiguiente, tampoco en un tribunal popular (Volksgericht).

Luego si fuera posible que alguien se dejara intimidar por los conceptos formulados y se figurara quién sabe qué atrocidad a propósito de la asamblea del pueblo erigida en tribunal, tiene dos motivos para tran-

quilizarse. Primeramente, sólo la masa sin ley comete excesos, y no la que se reúne según y bajo una ley, y delibera de una cierta forma. La fórmula es –dicho sea de paso– uno de los mayores beneficios para el hombre: al forzarlo a reflexionar sobre algo, lo fuerza en general a obrar con reflexión. No se tienen buenas intenciones para con la humanidad, cuando se la quiere dispensar de toda fórmula.

Luego todas estas disposiciones no han sido tomadas para que intervengan, sino sólo para hacer imposibles los casos en los cuales habrían de intervenir. Son superfluas precisamente allí donde existen, y sólo allí donde no existen, serían necesarias.

FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL SEGUN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

SEGUNDA PARTE
O
DERECHO NATURAL APLICADO

(1797)

[I/4, 5] PRIMERA SECCIÓN

DE LA DOCTRINA DEL DERECHO POLÍTICO: DEL CONTRATO DE CIUDADANÍA (STAATSBÜRGERVERTRAGE)

§.17

A

Analizaremos primeramente, con mayor cuidado del que fue necesario hasta ahora, el concepto de contrato en general.

En un contrato participan, primordialmente, dos personas, sean naturales o místicas. Ambas son puestas como queriendo el mismo objeto en propiedad exclusiva. La cosa sobre la cual tienen que hacer un contrato debe ser de tal género que pueda convertirse en propiedad exclusiva, esto es, que, abandonada a su naturaleza y a sí misma, permanezca tal como ha sido pensada por la persona en el concepto de fin. Ella debe ser también tal que pueda ser utilizada sólo como propiedad exclusiva, esto es, si permanece efectivamente tal cual ha sido pensada en el concepto de fin forjado por la persona (véase §11, III). Sin la primera condición, no sería posible ningún contrato; sin la última, ninguno sería necesario. Por este motivo, no puede haber ningún contrato sobre una porción de aire o de luz.

Además, ambas partes han de tener el mismo derecho a la cosa; de lo contrario, no surgiría entre ellas ningún conflicto jurídico, que debe ser mediado precisamente por el contrato. Ahora bien, por la naturaleza de la cosa, éste es el caso de todos los objetos y de todos los seres libres con pretensiones sobre ellos. Antes del contrato nadie puede alegar otro fun-

damento jurídico, para la posesión de la cosa en litigio, que su naturaleza libre y racional; pero todos los seres libres pueden alegar este mismo fundamento jurídico. Las personas no pueden iniciar un conflicto acerca de la propiedad de sus cuerpos, porque el uso natural de cada cuerpo –ponerlo en movimiento con la simple voluntad– es físicamente imposible para todos los sujetos salvo para uno. Sobre todo el resto del mundo sensible, tal como se ha mostrado, todos los seres libres tienen el mismo derecho.

Sin embargo, es menester no descuidar en absoluto que ambas partes no deben, justo *en el momento presente*, pretender la misma posesión, sino que basta con que [6] se pueda temer que tal conficto de pretensiones surja en el futuro. Pero uno de los dos casos debe darse; pues, de lo contrario, las esferas de libertad de las dos partes estarían completamente separadas y serían consideradas por ellas como separadas, y sería superfluo establecerlas con un contrato. Por ejemplo, mientras estás separado de mí por un río que ambos consideramos igualmente imposible de atravesar, a ninguno de nosotros se nos ocurrirá prometernos mutuamente no querer vadear el río e instalarnos en la otra orilla. El río nos está puesto por la naturaleza como límite de nuestra facultad física. Sólo si el río pierde profundidad hasta ser vadeable, o si inventamos el arte de navegar, será necesario que fijemos por convención el límite de nuestro arbitrio.

Esta voluntad de ambos de poseer en particular esto o aquello es la voluntad privada de cada uno. Así pues, hay en el contrato primeramente *dos voluntades privadas*, que pueden ser denominadas *voluntades materiales*, porque persiguen un objeto. Para la posibilidad de un contrato se requiere que ambas partes tengan la voluntad de llegar a un acuerdo sobre sus pretensiones ya en conflicto o sobre aquéllas que presumiblemente lo estarán en el futuro; se requiere que cada uno, por su lado, ceda en algo en lo que concierne a los objetos en litigio, hasta que ambas pretensiones puedan coexistir. Si sólo una de las dos, o ninguna, quiere llegar a un acuerdo, no es posible ningún contrato, y se sigue necesariamente la guerra. Según la ley jurídica, el ser racional está obligado a tener esta voluntad, y existe un derecho de coacción para forzar a cada uno a hacer un contrato (pero semejante derecho, a decir verdad, no tiene ninguna aplicabilidad, al no poder determinarse hasta qué punto uno debe ceder). Existe un derecho de coacción, porque el estado de guerra real, o incluso sólo el recelo ante una guerra posible, no constituyen un estado legal: todo lo cual ha sido demostrado arriba. Para un contrato se requiere, en segundo lugar, un *acuerdo de la voluntad de las dos partes con miras a un*

arreglo amistoso de su litigio. Dicha voluntad la llamaremos, en la medida en que apunta a la forma del contrato, *la voluntad común formaliter.*

Además, en la posibilidad del contrato interviene el hecho de que ambas partes limitan sus voluntades privadas aducidas previamente, tanto como sea menester, para no proseguir por más tiempo el conflicto; por consiguiente, cada uno renuncia por su lado a lo que el otro quiere conservar para sí mismo y no quiere poseer ni ahora ni nunca. Llamamos a esta unión de sus voluntades la *voluntad común materialiter.* En ella las voluntades privadas de las dos partes se unen en una única voluntad común. La voluntad de cada uno de los contratantes pretende también ahora la propiedad del otro, [7] que ella quizás no pretendía antes –quizás ni siquiera la conocía, dado que no debe existir necesariamente ahora un conflicto sobre los objetos, sino que quizás sólo es de temer en el futuro; o si la conocía, todavía no había decidido nada a este respecto. La voluntad de cada parte se extiende ahora hasta más allá de su fin privado, pero sólo como voluntad *negativa.* Cada uno, simplemente, no quiere lo que el otro quiere; a este respecto no decide nada más salvo que no desea para sí lo que el otro quiere. En virtud de éste su querer, le es completamente indiferente lo que resulte, por ejemplo, del hecho de que el objeto le sea sustraído al otro por un tercero. Por consiguiente, y es importante subrayarlo, la voluntad material de ambos, en la medida en que es común, es pura y simplemente negativa.

Finalmente, también es propio del concepto de contrato que esta voluntad común sea firmemente establecida como una voluntad permanente que guíe todas las futuras acciones libres de las partes, en tanto que constituye la ley jurídica de ambas, por la cual es determinada su futura relación jurídica. Tan pronto como una de las dos partes sobrepase sus límites en lo más mínimo, el contrato queda anulado y abolida toda la relación jurídica fundada por él.

Acaso alguien pudiera creer que el ofendido ha de exigir únicamente reparación; y que, una vez satisfecha, volverían a su estado anterior. Esto, en efecto, es verdad, si el ofendido quiere contentarse con ello y renovar el contrato con quien le ha ofendido. Pero para lo que sigue es de suma importancia comprender que el ofendido no está jurídicamente obligado a contentarse con la reparación, y que, siendo rigurosamente consecuentes, toda relación jurídica entre ambas partes queda anulada. Así pues, suministramos la prueba de esta afirmación.

Antes del contrato, cada una de las partes tenía el más perfecto dere-

cho a todo lo que la otra parte reclamaba para sí, y a todo lo que también le ha sido realmente reconocido en el contrato. Aun cuando el primero todavía no conocía esto por entonces, habría podido conocerlo más tarde y someterlo a sus fines. Ha perdido su derecho a todo eso únicamente por el contrato. El contrato subsiste sólo en la medida en que es respetado continuamente; apenas es violado, queda anulado. Pero si el fundamento desaparece, desaparece también lo fundado, y puesto que el contrato era el único fundamento de la renuncia, desaparece con él la renuncia a todo lo que pertenecía al otro. Ambas partes se encuentran de nuevo en la misma relación en que se encontraban antes del contrato.

[8] B

Vamos a investigar, según estas premisas necesarias, el contrato de ciudadanía en particular:

I) No hay relación jurídica sin una determinación positiva del límite respecto del cual debe extenderse el uso de la libertad de cada individuo; o, lo que significa lo mismo, sin determinación de la propiedad en el sentido más amplio del término, en tanto designa no sólo, por ejemplo, la posesión de bienes raíces o similares, sino, en general, derechos a acciones libres en el mundo sensible.

Así pues, es necesario que cada individuo se ponga de acuerdo con todos los individuos en el contrato de ciudadanía –si con este contrato debe ser introducida una relación jurídica universal– sobre la propiedad, los derechos y las libertades que él debe tener, y sobre la propiedad, los derechos y las libertades que debe, en cambio, dejar intactos, y respecto a los cuales debe renunciar a todas sus pretensiones jurídicas naturales. Cada uno ha de poder ponerse de acuerdo *personalmente* acerca de esos puntos con cualquier otro. Piénsese en un individuo en el momento de suscribir el contrato: ésta es una sola de la partes requeridas para el contrato. Si reunimos en un concepto universal todos aquellos con los cuales debe, sucesivamente, hacer un contrato, entonces son todos éstos, pero *únicamente en tanto individuos* (pues ha hecho un contrato con ellos en tanto individuos y seres existentes por sí, en cuyas decisiones absolutamente nadie ha tenido influencia), todos éstos, digo, son la otra parte en el contrato. Cada uno les ha dicho a todos: «quiero

poseer esta cosa, y os exijo que renunciéis a vuestras pretensiones jurídicas sobre ella». Todos le han respondido: «renunciamos a nuestras pretensiones, bajo la condición de que renuncies a las tuyas sobre todo lo demás».

En este contrato están contenidos todos los requisitos de un contrato. Primeramente, una mera voluntad privada de cada individuo de poseer algo para sí; sin lo cual no habría suscrito el contrato del que aquí se trata (cada ciudadano, por tanto, tiene necesariamente una propiedad. Si los otros no le hubieran reconocido nada, no habría renunciado a lo que ellos poseen; pues esta renuncia es sólo recíproca; por consiguiente, no habría participado en el contrato de ciudadanía). En todos se presupone la voluntad formal de alcanzar un acuerdo. Es necesario que cada uno con todos y todos con cada uno se hayan puesto de acuerdo sobre la materia de la posesión; de lo contrario, el contrato no habría tenido lugar ni se habría instaurado ninguna relación jurídica. La voluntad de cada uno es *positiva* únicamente respecto a lo que quiere poseer para sí; mientras que es meramente *negativa* respecto a la propiedad de todos los demás.

[9] Para este contrato es válida la proposición demostrada arriba: «la propiedad de cada uno es reconocida por cualquier otro sólo mientras el primero respete la propiedad del segundo». La mínima violación de la misma anula por completo el contrato y autoriza al ofendido a quitarle todo, si puede, a quien le ha ofendido. *Cada uno da, por consiguiente, su propiedad entera como garantía de que no quiere violar la propiedad de todos los demás.*

Denomino a esta primera parte del contrato de ciudadanía *el contrato de propiedad de los ciudadanos.* Si se concibe el resultado de todos los contratos particulares suscritos, se tiene la voluntad exclusivamente *material,* dirigida a objetos, que determina los límites de la libertad de los individuos; tal voluntad dicta *la ley civil* en el sentido más estricto del término, constituye el fundamento de todas las leyes que es posible promulgar en este Estado sobre la propiedad, la renta, las libertades y los privilegios, y es inviolable.

Cada individuo se ha expresado una vez *efectivamente* de la manera descrita, o con palabras o, al consagrarse abiertamente y sin reserva a una cierta ocupación, con actos; y el Estado, sobre eso, cuanto menos, guarda silencio.

En nuestra explicación se ha admitido que todos contratan con

todos. Cabría, empero, recordar que, puesto que los hombres conducen necesariamente sus negocios en un cierto espacio delimitado, sería suficiente que cada uno se pusiera de acuerdo sólo con sus tres o cuatro vecinos más próximos en el espacio. Según nuestro presupuesto, aquí esto no debe ser suficiente. Así pues, hay que presuponer que cada uno puede entrar en colisión con cualquier individuo, que los individuos no permanecerán encerrados en su circunscripción, sino que tendrán el derecho de vivir juntos en todo el territorio del Estado y de ir a visitarse los unos a los otros. Que esto es de verdad así, se verá mejor más adelante. Aquí se concluye sólo –de la exigencia de que en el contrato de ciudadanía todos deben contratar con todos– que el territorio de todos, sobre la superficie de la tierra, puede ser en parte, es decir, en un cierto aspecto, repartido entre los individuos, y que en cierto otro aspecto, determinado precisamente por el contrato, él define una esfera de acción para todos: por ejemplo, le debe estar permitido al comerciante circular para ofrecer sus mercancías, al pastor conducir su rebaño, al pescador dirigirse a los ríos cruzando el terreno del campesino, etc.; todo lo cual puede estar permitido sólo mediante el contrato.

II) Pero, no obstante, el fin del contrato de ciudadanía consiste en que [10] los límites de la libertad exclusiva de cada uno –determinados por el contrato de propiedad o contrato civil– deban ser protegidos por medio de la coacción recurriendo a la fuerza física, ya que no se puede ni se quiere confiar en la mera voluntad buena.

Tal potencia coactiva no ha sido instituida, si, como se ha mostrado, la voluntad de cada contratante es sólo negativa respecto a la propiedad del otro. Puesto que el contrato que vamos a describir debe ser un contrato de ciudadanía, habría que añadir al primero, al contrato de propiedad, todavía un segundo contrato, en el cual cada uno prometa a todos los individuos, considerados aún como individuos, ayudarles con su propia fuerza a proteger la propiedad que les es reconocida, a condición de que ellos, por su lado, ayuden igualmente a defender la suya de la violencia. Denominamos este contrato el *contrato de protección (Schutzvertrag)*.

Este segundo contrato según la materia está condicionado por el primero. Cada uno puede comprometerse a proteger sólo lo que ha reconocido como el derecho del otro, consista esto en una posesión efectivamente presente o en la autorización general a procurarse en el futuro una posesión, según una cierta regla. Pero de ninguna manera puede

prometer asistir al otro en caso de involucrarse en asuntos no regulados por el primer contrato.

Este segundo contrato se opone al primero, porque la voluntad meramente negativa respecto a la propiedad del otro deviene positiva. Cada uno promete no sólo, como en el primer contrato, abstenerse él mismo de agredir la propiedad de cualquier otro, sino, además, también ayudarle a protegerla de la posible agresión de un tercero. Es aberrante que alguien prometa proteger al otro de sí mismo [de la misma persona que promete]. Podría simplemente no agredirlo, y el otro estaría así de antemano suficientemente protegido de él.

El contrato de protección, como todo contrato, está condicionado. Cada uno promete al otro –aquí, cada uno a todos los otros– su protección bajo la condición de que los otros lo protejan a su vez. El contrato, y el derecho fundado por él, pierden su validez si una parte no cumple la condición.

III) El contrato de protección se distingue muy singularmente del contrato de propiedad: el último se refiere a una mera abstención, mientras que el primero se refiere a una prestación positiva. Siempre se puede, por consiguiente, saber si el contrato de propiedad es cumplido, porque la otra parte debe sólo, en todo momento, *no* hacer algo; por el contrario, no se puede saber tan bien si el primero es cumplido, porque la otra parte, según éste, debe hacer algo que no puede hacer en cualquier momento, y que no está propiamente obligada a hacer en ningún momento preciso. Seré más claro en este punto de enorme importancia.

[11] El contrato de protección es un contrato condicionado sobre una prestación positiva, y como tal no puede tener absolutamente ningún efecto según el estricto derecho, sino que es completamente nulo y vacío. La fórmula del mismo sería la siguiente: «bajo la condición de que protejas mi derecho, protegeré el tuyo». ¿Cómo obtiene una parte la pretensión legítima a la protección de la otra parte? Evidentemente, sólo si *protege efectivamente* a la otra parte.

Y así, en rigor, ninguna parte obtendría jamás el derecho a tal pretensión. Es importante para lo que sigue una clara comprensión de esto, lo cual depende de la comprensión de la naturaleza de la condición de este contrato. «Estoy jurídicamente obligado a protegerte sólo bajo la condición de que tú me protejas»: considérese bien lo que esto último significa. No es equivalente a la proposición: «con tal de que tengas sólo la buena voluntad de protegerme», porque la buena voluntad no se

puede demostrar nunca de una manera que resulte válida para el tribunal del derecho externo. Además, ella podría cambiar, y cada parte tiene en general el derecho de no depender de la buena voluntad de la otra. La proposición enunciada ni siquiera es equivalente a la proposición: «si acaso me has protegido ya una vez», porque lo pasado está pasado y no me ayuda nada en el presente; moralidad, gratitud y otras buenas disposiciones interiores de ánimo del mismo género, podrían perfectamente empujarme a corresponderle al otro su protección; pero aquí debe ser fundada una pretensión jurídica. En el ámbito del derecho no hay ningún otro medio de obligar al hombre que el de la comprensión de esta idea: lo que le haces al otro, sea malo o bueno, no se lo haces al otro, sino a ti mismo. Aplicándola aquí, debería poder comprender que en la protección que le brindo al otro o no me protejo realmente sino a mí mismo, en el presente, o bien que, de la protección que le doy se seguiría con absoluta necesidad la protección del otro, si la precisara en el futuro. Lo primero no es posible; pues en tanto que me protejo a mí mismo, no necesito protección ni la recibo; el segundo tampoco es posible, pues las decisiones de la voluntad libre del otro no se pueden prever con absoluta certeza.

La discusión que acabamos de ofrecer es la más rigurosa, pero se puede considerar la cuestión también desde otros puntos de vista. O bien las dos partes del contrato de protección son agredidas al mismo tiempo, y entonces ninguna puede acudir en ayuda de la otra, porque cada una debe ocuparse de sí misma. O bien es agredida una de las dos. ¿Por qué, entonces, la otra parte, cuya protección es reclamada, no podría decir: «nuestro contrato está condicionado: sólo mediante la prestación de tu protección obtienes una pretensión jurídica a mi protección; sin embargo, no has cumplido realmente la condición [12] –aquí no está en cuestión si has podido cumplirla, o si has tenido constantemente la buena voluntad de cumplirla en el caso de que se hubiera presentado la ocasión para ello, sino que se trata exclusivamente del hecho de que no la has cumplido»? Pero si la condición desaparece, también desaparece lo condicionado. El otro argumentará análogamente desde su punto de vista; y así lo condicionado nunca intervendrá, porque la condición nunca puede intervenir. Las partes pueden entrar en una relación de obligación moral, si una asiste realmente a la otra; pero jamás en una relación jurídica.

Con vistas a mejorar la claridad de la discusión, comparamos este

contrato, nulo en sí mismo, con el derecho que funda el contrato de propiedad. En este último, la condición de que cada parte se abstenga de agredir los derechos reconocidos de la otra es para ambas sólo negativa y, por eso, es posible su cumplimiento en todo momento, y se puede demostrar claramente, ante el tribunal externo, que interviene el fundamento jurídico de la obligación. La condición no es algo, sino nada; no es una afirmación, sino una mera negación que es posible continuamente, en todo momento. Por consiguiente, también lo condicionado es posible en todo momento: estoy siempre obligado a abstenerme de cualquier agresión contra el bien del otro, porque de este modo, y sólo de este modo, disuado legalmente al otro de la agresión contra el mío.

Si este apartado del contrato social, el contrato de protección, es nulo, es también suprimida la seguridad del primero, el contrato de propiedad. Ciertamente, el fundamento jurídico que se deriva del contrato de propiedad continúa vigente y siempre puede demostrarse (como acabamos de indicarlo); pero la cuestión de si alguien quiere sentirse obligado por el derecho dependería de su buena voluntad, porque el contrato mediante el cual debería ponerse en funcionamiento un poder coactivo no es ni siquiera capaz de fundar un derecho. Permanecemos, por consiguiente, sumidos en la inseguridad anterior y en la dependencia de la buena voluntad de los otros, sobre la que no queremos ni estamos obligados a confiar.

La dificultad señalada debe ser eliminada: con su solución, el contrato de ciudadanía será determinado ulteriormente, y su determinación llegará a ser completa. El punto principal de esta dificultad consiste en que siempre es problemático conocer si alguien cumple la obligación asumida por el contrato de protección y, por consiguiente, si impone o no la obligación al otro. La dificultad sería eliminada, si las cosas estuvieran dispuestas de tal modo que esto nunca pudiera ser problemático. No es problemático, sino cierto, si ya el mero ingreso de cada uno en el [13] Estado implica su cumplimiento del contrato de protección; si la promesa y el cumplimiento son reunidos sintéticamente, si *palabra* y *acto (Wort* und *Tat)* son una única y misma cosa.

[Lo que acaba de ser probado acerca del contrato de protección en particular, vale para todos los contratos de prestación, puesto que esto ha sido demostrado a partir del carácter universal de un contrato relativo a una prestación positiva. Por consiguiente, al establecer la forma en que el primero puede adquirir fuerza legal, a saber, que la palabra misma

deviene acto, establecemos una forma válida para todos los contratos de prestación, que más adelante les aplicaremos realmente a ellos].

IV) En el simple contrato sobre la protección debe estar contenida al mismo tiempo de manera inmediata la prestación de la protección. ¿Cómo disponer las cosas para lograr esto? Evidentemente, de tal modo que, al suscribir el contrato estatal se llegue a reunir y a instaurar, con él y mediante él al mismo tiempo, una potencia protectora, a la cual todo individuo que participa en este contrato, aporta su contribución. Con su contribución, cumpliría efectivamente y de inmediato, al ingresar en el Estado el contrato de protección con todos; por consiguiente, de ahora en adelante, en virtud de su simple ingreso en el Estado, ya no sería problemático saber si cumpliría el contrato de protección, puesto que efectivamente lo ha cumplido y continúa efectivamente cumpliéndolo, mientras su contribución esté contenida en el conjunto de la protección general.

¿Cómo implantar entonces esta potencia protectora y qué sucede realmente al implantarlo?

Nos situamos de nuevo, a fin de hacer intuitivo el importante concepto que vamos a obtener, en el punto en que vemos obrar al individuo que acepta suscribir el contrato con todos. Es una de las partes contratantes. Su contribución a la potencia protectora le es exigida como condición para su ingreso en el Estado. ¿Por *quién* le es exigida esta contribución? ¿Con quién negocia realmente estos aspectos y quién es la segunda parte en este contrato?

Esta segunda parte reclama protección; ¿para qué individuo determinado la reclama? Absolutamente para ningún individuo determinado y, sin embargo, para todos; para quienquiera que sea agredido; pero esto puede ocurrirle a cualquiera de ellos; también puede suceder que ninguno lo sea. El concepto de lo que en general es menester proteger se caracteriza por su *fluctuar*, por su *oscilar (Schweben)*: es un concepto indeterminado, y precisamente de ahí surge el concepto de un todo no meramente *imaginado*, engendrado pura y simplemente por nuestro pensar, como arriba (I), sino de un todo *real* que es unido por la cosa misma; no meramente el concepto de todos (Aller), sino de una totalidad (Allheit).

[14] Describámoslo de más cerca. Un mero concepto abstracto es compuesto únicamente por el acto libre de un espíritu; así ocurre con el concepto de todos, que fue expuesto arriba. El concepto que obtenemos

aquí no es compuesto sólo por un acto arbitrario, sino por algo real, que es desconocido sin embargo y se realizará sólo en el futuro mediante la agresión que cabe temer. Nadie sabe quién será la primera víctima; cualquiera puede serlo: cada uno puede creer que la institución entera es erigida únicamente en su provecho y por ello aportará gustoso su modesta contribución. Pero la víctima de la agresión puede ser también otro, y en ese caso su contribución está ya entrelazada en el todo y no puede ser retirada. Esta indeterminación, esta incertidumbre sobre qué individuo será primeramente la víctima de la agresión, por consiguiente, este *fluctuar*, este *oscilar* de la imaginación constituye el vínculo de unión. Es aquello por medio de lo cual todos confluyen en uno, y ya no están unidos en un concepto abstracto, como en un *compositum*, sino en los hechos, como en un *totum*. La naturaleza junta así de nuevo en el Estado lo que dividió en la producción de varios individuos. La razón es una, y su presentación en el mundo sensible es también sólo una. La humanidad es un todo único organizado y organizador de la razón. Ella fue dividida en múltiples miembros independientes entre sí; y ya la constitución natural del Estado suprime provisionalmente esta independencia y funde cantidades particulares en un todo, hasta que la eticidad transforme la especie entera en una unidad.

El concepto expuesto puede ser ilustrado convenientemente por el de un producto organizado de la naturaleza, por ejemplo el de un *árbol*. Concédasele a cada parte particular conciencia y voluntad, y entonces, en la medida en que quiere su autoconservación, debe querer necesariamente también la conservación del árbol, porque su propia conservación es posible sólo bajo esta condición. ¿Qué es, así pues, el *árbol* para ella? El árbol en general no es nada más que un mero concepto, y un concepto no puede ser dañado. Pero la parte quiere que *ninguna* entre todas las partes, cualquiera que pueda ser, sea dañada, porque también ella compartiría el dolor por este daño. No ocurre exactamente esto en un montón de arena, donde puede ser indiferente a cada parte que la otra sea separada, pisoteada, esparcida.

Lo que debe ser protegido, es, por consiguiente, el todo, surgido de esta manera. Esta es la segunda parte que buscábamos en el contrato. La voluntad declarada no es en absoluto una voluntad privada, salvo todavía provisionalmente en relación al contratante particular que, según nuestro presupuesto, es exhortado primeramente a la protección. La voluntad declarada es más bien, por su naturaleza, una voluntad común,

ya que, a causa de su indeterminación, no puede ser otra que una voluntad común.

[15] Se ha mostrado el punto de unión, el punto donde este todo se convierte en un todo. Pero ¿cómo y mediante qué acto particular de la voluntad se ha convertido en este todo? Vemos que lo es, pero ¡hagámoslo surgir ante nuestros ojos! Permanecemos en el punto de vista propuesto, desde el cual vemos al individuo entablar negociaciones, y nuestra cuestión estará resuelta enseguida.

El individuo aporta su voluntad de proteger, y de proteger el todo, sin duda, como fue exigido. Deviene así una parte del todo y confluye en él; por el azar todavía imprevisible podría entonces convertirse en el protector o el protegido. De esta manera, mediante contratos de unos individuos con otros nace el todo, y éste se encuentra plenamente acabado justamente en la medida en que todos los individuos contratan con todos los individuos como constituyendo un todo.

Denominamos a este contrato en particular, que sólo garantiza y protege los dos primeros contratos y los transforma, mediante su reunión, en un contrato social, el *contrato de unión (Vereinigungsvertrag)*.

V) El individuo, en virtud del contrato de unión, se convierte en una parte de un todo organizado, y se funde con él en una unidad. ¿Es el individuo entrelazado con él según todo su ser y toda su esencia, o sólo en parte, de tal suerte que considerado desde otro aspecto continúa todavía libre e independiente?[22]

[16] Cada uno da al cuerpo protector su *contribución*: da su voto para la nominación de los magistrados, para la seguridad y la garantía de la constitución; entrega su contribución determinada en fuerzas, en servicios, en productos naturales o en forma de dinero, símbolo universal

[22] Rousseau afirma de manera incondicionada: cada uno se da enteramente. Esto procede de los siguiente. Rousseau admite un derecho de propiedad, fundado en la actividad formadora, anterior al contrato estatal (Staatsvertrag). Es natural entonces que cada uno deba negociar con los otros acerca de esta propiedad suya y que pueda llegar a ser su propiedad *en el Estado* sólo en la medida en que le sea reconocida su posesión, que la misma sea, así pues, sometida a la decisión de la voluntad común (20), y que, por consiguiente, toda propiedad cese de ser propiedad hasta que la negociación esté concluida. En ese sentido, en efecto, cada uno daría todo.

Según nuestra teoría, nadie puede, en un contrato de ciudadanía, aportar algo y darlo, puesto que antes de este contrato no *tiene* nada. La primera condición para poder dar es haber recibido. Luego bien lejos de que este contrato deba comenzar con el hecho de *dar*, empieza con el de *recibir*.

del valor de las cosas. Pero no se da enteramente, ni él mismo ni lo que le pertenece, pues en esas condiciones, ¿qué le quedaría para que el Estado, por su lado, le prometiese protección? El contrato de protección sería entonces sólo unilateral y contradictorio consigo mismo; y debería ser expresado así: todos prometen proteger, aunque todos prometen no tener nada que pueda ser protegido. El *cuerpo protector* consiste únicamente en una parte de lo que pertenece a los individuos. Todos están comprendidos en él, mas sólo parcialmente. Pero en la medida en que están comprendidos en él, constituyen el poder del Estado, que apunta precisamente a lograr la protección de los derechos de cada uno, y forman el verdadero soberano. Exclusivamente con el acto mediante el cual cada uno efectúa esta contribución, forma parte del soberano. En un Estado libre, es decir, en un Estado que tiene un eforato, incluso los impuestos son ejercicios de la soberanía. Pero *todo* lo que cada uno posee pertenece al conjunto de *lo que debe protegerse*.

El todo ahora instituido no puede, según la proposición de arriba, comprometerse a proteger nada que no haya reconocido. Reconoce, así pues, todo lo que posee cada individuo al asumir su protección; y, por consiguiente, también el contrato de propiedad, que antes parecía que fuera suscrito sólo con todos en tanto [17] individuos, es convalidado por el todo real del Estado. El todo es, en este sentido, *propietario* de toda posesión y de los derechos de todos los individuos, al considerar y deber considerar toda lesión de éstos *como ocasionada a él mismo*; pero en la medida en que considera algo como *sometido a su libre uso*, la propiedad del Estado es sólo lo que cada individuo adeuda como contribución a las cargas públicas.

En lo que respecta a aquello con lo que no ha contribuido al fin del Estado, el individuo es completamente libre; desde este punto de vista, no está integrado en el todo del cuerpo estatal, sino que permanece individuo, una persona libre dependiente únicamente de sí misma, y es precisamente esta libertad la que le es asegurada por el poder del Estado y sólo en virtud de la cual se comprometió a participar en un contrato. La humanidad se separa de la ciudadanía para elevarse con absoluta libertad a la moralidad, mas esto en la medida en que el hombre pasa a través del Estado. Sin embargo, en la medida en que el individuo es limitado por la ley, es *súbdito*, sometido, en el ámbito que le resta, al poder protector o poder del Estado. Sólo bajo la condición de su contribución está concluido el contrato con el individuo; por consiguiente, el contrato

es anulado en cuanto el ciudadano no satisface esta contribución. Así pues, cada uno ofrece constantemente, con todo su patrimonio, la garantía de que aportará su contribución, y se expone a perderlo si no satisface la contribución que adeuda. En tanto que él mismo se sustrae a la participación en el todo, se convierte el todo, es decir, el soberano, en su juez, y en ese caso él se convierte, con todo su patrimonio, en súbdito. Todo esto constituye *el contrato de sumisión (Unterwerfungsvertrag)*, que, sin embargo, es sólo hipotético. Si cumplo sin interrupción ni excepción mis deberes de ciudadano –entre los cuales se incluye el de que yo no transgreda los límites de mi libertad que la ley me ha concedido ni siquiera respecto a los individuos–, soy entonces un mero partícipe en la soberanía en lo que concierne a mi carácter público, y en lo que concierne a mi carácter privado, soy sólo un individuo libre, pero nunca un súbdito. Me convertiría en esto último únicamente en el caso de no cumplir mis deberes. Si, como cabe esperar, existe para este caso una ley penal, el culpable puede expiar su pena y conservar así todo su patrimonio con la pérdida de una parte del mismo.

Y así nuestra investigación vuelve sobre sí misma, y la síntesis está concluida.

El contrato de ciudadanía es un contrato que cada individuo suscribe con el todo real del Estado, que se forma y se conserva a sí mismo mediante los contratos con los individuos. Con este contrato, cada individuo confluye en este todo con una [18] parte de sus derechos, pero recibe a cambio los derechos de la soberanía.

Las dos partes del contrato de ciudadanía son: el individuo, por un lado, el cuerpo del Estado, por otro. El contrato está condicionado por la libre voluntad formal de ambas partes de comprometerse a participar en un contrato. La voluntad material sobre la cual las partes deben ponerse de acuerdo apunta, de un lado, a una propiedad determinada, del otro, a una renuncia a todo lo restante y a una contribución determinada al poder protector. Mediante el contrato obtiene el ciudadano por su lado una propiedad segura, y el Estado obtiene la renuncia de este individuo –necesaria a fin de que todos sus otros ciudadanos dispongan de una posesión legal– a sus naturales pretensiones jurídicas a esta posesión, así como también obtiene una determinada contribución al poder protector.

Este contrato se garantiza a sí mismo: tiene en sí mismo el fundamento suficiente para que sea respetado, así como todo ser organizado tiene en sí mismo el fundamento completo de su ser. O bien, para una

persona, él no existe en absoluto, o bien la obliga por completo. Quien no lo cumple, no está incluido en él, y quien está incluido en él lo cumple necesaria y enteramente. Quien no participa en él, no participa en ninguna relación jurídica, y está legítimamente excluido y a todos los efectos de la acción recíproca con otros seres semejantes en el mundo sensible.

Corolario

Por lo que sé, hasta hoy se ha hecho surgir el concepto del todo del Estado sólo por la unión ideal de los individuos, y así se ha cerrado el acceso a la verdadera intelección de la naturaleza de esta relación. De ese modo se puede reunir en un todo cualquier cosa que sea posible. El vínculo de unión es entonces exclusivamente nuestro pensar; todo lo que está unido está de nuevo aislado como antes, si no realizamos de una manera distinta la composición, lo que depende del arbitrio. Una verdadera unión no se concibe hasta no haber mostrado un vínculo de unión *que no sea el concepto.* [Nos expresamos así desde el punto de vista empírico; desde el punto de vista trascendental, deberíamos decir: hasta no haber mostrado *lo necesario para esta unión en el pensar*]. Y eso es lo que hemos hecho en nuestra exposición. Todos los individuos confluyen en un único ser, en el concepto de lo que es preciso proteger, por la necesaria indeterminación en saber qué individuo tendrá necesidad de una protección visible, y, todavía más, a qué individuo beneficiará la protección de manera imperceptible al reprimir mediante la ley la voluntad mala antes de que ella irrumpa en acciones.

[19] La imagen más idónea para ilustrar este concepto es la de un producto organizado de la naturaleza. Esta imagen se ha usado con frecuencia en los últimos tiempos para describir las diversas ramas del poder público como formando una unidad, pero, que yo sepa, todavía no lo ha sido para caracterizar la relación civil entera. Al igual que en un producto de la naturaleza, cada parte puede ser lo que es sólo en esta unión y fuera de esta conexión no sería lo que es; también fuera de toda unión orgánica no sería absolutamente nada, porque sin la acción recíproca de fuerzas orgánicas que se conservan mutuamente en equilibrio, no se tendría en general ninguna forma capaz de perdurar, sino una lucha eterna entre el ser y el no-ser, que nosotros ni siquiera podemos

pensar. Análogamente, sólo en la unión estatal obtiene el hombre una determinada posición en la serie de las cosas, un punto de apoyo en la naturaleza, y cada uno obtiene *esta determinada* posición respecto a los otros y a la naturaleza únicamente por estar en *tal unión determinada*. Fuera de esta posición, no se tendría sino un goce efímero, pero nunca el mínimo cálculo con miras a algo futuro, e incluso para este goce efímero, faltaría la legalidad si se piensa que existirían también otros seres semejantes a nosotros con los mismos derechos. Mediante la unión de todas las fuerzas orgánicas se constituye la naturaleza; mediante la unión del arbitrio de todos se constituye la humanidad. La esencia de la materia bruta –que debe pensarse únicamente junto a la materia organizada y como parte del universo organizado– consiste en que en ella no puede encontrarse ninguna parte que no tenga en sí misma el fundamento de su propia determinación, cuyo impulso no sea perfectamente explicado por su ser y su ser por su impulso. La esencia de la materia organizada consiste en que no se encuentra en ella ninguna parte que tenga en sí misma el fundamento de su determinación, y que en ella no se encuentra un impulso que presuponga un ser fuera de él ni un ser que presuponga un impulso fuera de él. La misma relación existe entre el hombre aislado y el ciudadano. El primero obra exclusivamente para satisfacer sus necesidades, y ninguna es satisfecha si no es por su propio actuar; lo que es exteriormente, lo es sólo por sí. El ciudadano, en cambio, tiene diversas cosas que hacer y que dejar de hacer, no por mor de sí mismo, sino por el bien de los otros; a la inversa, sus necesidades más importantes son satisfechas sin su intervención, gracias al actuar de los otros. En el cuerpo orgánico, cada parte conserva continuamente al todo, y, al conservarlo, es conservada ella misma; análogamente, se relaciona el ciudadano con el Estado. A saber, no hay necesidad, ni en un caso ni mucho menos en el otro, de una disposición especial para esta conservación del todo. Cada parte –o cada ciudadano– se conserva sólo a sí mismo en la posición que le ha destinado el todo [20], y es justamente así como participa en la conservación del todo; y en la medida en que el todo conserva cada parte en esta su posición, el todo vuelve sobre sí mismo y propicia su autoconservación.

[20] SEGUNDA SECCIÓN

DE LA DOCTRINA DEL DERECHO POLÍTICO

De la legislación civil

§.18. Sobre el espíritu del contrato civil o de la propiedad

I. El primer contrato contenido en el contrato estatal, el contrato de propiedad en general descrito anteriormente, funda la relación jurídica de cada particular con cada particular en el Estado y es, por tanto, el cimiento de lo que se llama legislación civil, derecho civil, etcétera. Por tanto, sólo tenemos que examinar completamente este contrato, y el objeto de nuestra investigación en la presente sección, la legislación civil, estará agotado.

La esencia del derecho originario es, según la anterior demostración, una continua acción recíproca, que depende simplemente de la voluntad de la persona, entre ella misma y el mundo sensible exterior. En el derecho de propiedad es asignada con exclusividad a cada particular una parte determinada del mundo sensible como esfera de esta su acción recíproca, y está garantizada bajo dos condiciones: que no perturbe la libertad de todos los demás en sus esferas correspondientes y que ayude a protegerla con su contribución, en el caso de que puedan ser atacados por un tercero.

En primer lugar, le es asignada una esfera para su libertad como tal y nada más. Esta esfera contiene ciertos objetos que determina por la libertad que le es concedida. *En consecuencia, hasta donde se extienda la libertad que le es concedida, hasta allí y no más, se extiende su derecho de propiedad sobre los objetos.* Él los recibe exclusivamente para un cierto uso y sólo tiene el derecho de excluir a cualquiera de este uso de los mismos y de todo lo que es perjudicial para este uso. El objeto del contrato de propiedad es por tanto una actividad determinada.

(Recuérdese lo anterior. Que yo haya sometido algo a mis fines es el primer fundamento de toda propiedad, como consecuencia del concepto de derecho originario. –¿Pero a qué fines? Esta pregunta se plantea a cada uno en la estipulación del contrato [21] social, que tiene que ser universalmente determinado y determinante. Sólo este fin declarado y reconocido en las cosas es garantizado, y nada más; y la propiedad del

objeto se extiende sólo hasta la consecución de este fin, como es inmediatamente claro).

II.) Ahora bien, estos fines pueden ser muy distintos incluso en la utilización del mismo objeto, [y] por tanto en la diversidad de objetos. Surge la pregunta de si acaso no pueden subordinarse todos los fines posibles del ciudadano a uno solo.

La persona, en cuanto actúa, presupone siempre su propia permanencia; el fin de su actuar presente reside siempre en el futuro, y ella es causa en el mundo sensible simplemente en cuanto discurre desde momentos presentes a futuros. Libertad y permanencia están unidos esencialmente y quien garantiza la primera también garantiza necesariamente la última. *En la actividad presente está contenido el futuro.*

La naturaleza ha determinado a los hombres, con los únicos con los que aquí tenemos que habérnoslas, a la libertad, es decir, a la actividad. La naturaleza alcanza todos sus fines; por tanto, ella tiene que haber dispuesto seguramente también de éste y, según toda esperanza, alcanzarlo realmente. ¿Qué disposición podría ella adoptar para impulsar a los hombres a la actividad?

Supuesto que todo hombre tuviera deseos para el futuro, entonces la naturaleza alcanzaría seguramente su fin, si hubiera dispuesto que la posibilidad de un futuro en general para este ser *estuviera condicionada por la actividad presente.* [Y] a la inversa, en el deseo de futuro estaría contenida la necesidad de la *actividad presente.* El futuro estaría condicionado por la actividad presente; en la actividad presente estaría comprendido el futuro.

Pero como puede haber hombres que no tienen deseo de futuro, la pretensión de permanencia tampoco está fundada más que en la actividad presente, que a su vez está condicionada sólo por el anhelo del futuro; con lo cual la disposición de la naturaleza sería un círculo vicioso; ella tenía que reunir ambos en un tercero presente, y éste es el *dolor.* Al dolor presente, si la permanencia es amenazada, están vinculados la actividad presente y el deseo y la posibilidad de permanencia. Este dolor es el *hambre* y la *sed:* y se encuentra que la necesidad de nutrición es ella sola el móvil originario, de la misma manera que su satisfacción es el último fin del Estado, y de toda vida y esfuerzo humanos; se entiende que, tanto tiempo permanezca el hombre meramente bajo [22] la dirección de la naturaleza y no se eleve mediante la libertad a una existencia superior, esta necesidad sola es la síntesis suprema que

concilia todas las contradicciones. El fin supremo y universal de toda actividad libre es, por tanto, poder vivir. Todo el mundo tiene este fin, y está garantizado en la misma medida en que está garantizada la libertad en general. Sin su obtención no serían posibles en absoluto ni la libertad ni la permanencia de la persona.

III.) Obtenemos así una determinación más precisa del uso de la libertad asignado con exclusividad a cada particular en el contrato de propiedad. Poder vivir es la propiedad absoluta inalienable de todos los hombres. Ya hemos visto que les ha sido asignada con exclusividad una cierta esfera de objetos para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es poder vivir. La consecución de este fin está garantizada; éste es el espíritu del contrato de propiedad. El principio de toda constitución racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo.

Todos los individuos particulares han suscrito este contrato con todos los particulares. Por tanto, todos han prometido a todos que su trabajo debe ser efectivamente el medio para la consecución de este fin, y el Estado tiene que tomar las disposiciones para ello. (En un pueblo de desnudos, el derecho de ejercer el oficio de sastre no sería un derecho; o si debe ser un derecho, entonces el pueblo tiene que dejar de ir desnudo. Que nosotros te reconocemos el derecho de realizar tales trabajos significa al mismo tiempo que nos comprometemos a comprártelos).

Además, todo derecho de propiedad se funda en el contrato de todos con todos, que dice así: todos nosotros conservamos éste a condición de que te dejemos el tuyo. Por tanto, tan pronto como alguien no pueda vivir de su trabajo, y no se le haya dejado lo que para él es absolutamente lo suyo, el contrato está completamente anulado por lo que respecta a él, y desde este momento no está legalmente obligado a reconocer la propiedad de ningún hombre. Así que para que no se produzca por su causa una inseguridad de la propiedad, todos deben por derecho y como consecuencia del contrato social, ceder de lo suyo hasta que él pueda vivir. – Desde el momento en que alguien sufre necesidad, aquella parte de la propiedad de otro que se requiere como contribución para sacarlo de la necesidad ya no pertenece a nadie, sino que pertenece en derecho al que sufre necesidad. Tendrían que ser tomadas rápidamente desde el contrato social disposiciones para una tal repartición; y esta contribución es tan buena condición de todas las prerrogativas civiles como la contribución al cuerpo protector, en cuanto esta asisten-

cia al necesitado es ella misma una parte de la protección necesaria. Cada uno posee su propiedad de ciudadano sólo en cuanto y a condición de que todos los ciudadanos [23] puedan vivir de la suya; y deja de pertenecerle en cuanto ellos no pueden vivir y se convierte entonces en propiedad de éstos; entiéndase siempre, según el juicio determinado del poder estatal. El poder ejecutivo es tan responsable de ello como de todas las otras ramas de la administración del Estado, y el pobre, entiéndase aquél que ha participado en la realización del contrato social, tiene un absoluto derecho de coacción a la asistencia.

IV.) El principio establecido dice que cada uno tiene que poder vivir de *su trabajo*. Por tanto, el poder vivir está condicionado por el trabajo, y no existe un tal derecho allí donde la condición no ha sido cumplida. Puesto que todos son responsables de que cada uno pueda vivir de su trabajo y deberían correr en su ayuda si no pudiera, ellos tienen también necesariamente el derecho de controlar si cada cual trabaja en su esfera lo necesario para vivir, y transfieren este derecho al poder estatal instituido para los derechos y asuntos comunitarios. Nadie tiene el derecho legal a la ayuda del Estado antes de haber demostrado que en su esfera ha hecho todo lo posible para mantenerse, y que sin embargo esto no le ha sido posible. Pero puesto que incluso en este caso no se le debería dejar perecer, [y que] también el reproche de que no ha sido estimulado al trabajo recaería sobre el Estado mismo, entonces el Estado tiene necesariamente el derecho de supervisar cómo cada uno administra su propiedad de ciudadano del Estado. –De la misma manera que, según la proposición establecida más arriba, no debe haber pobres, tampoco, según la presente proposición, debe haber ociosos en un Estado conforme a la razón. – Una excepción legítima a la última proposición se mostrará después.

V.) Por lo tanto, el contrato de propiedad comprende en sí las acciones siguientes: a) Todos muestran a todos, y en satisfacción de la garantía de ello al todo como comunidad, de qué se proponen vivir. Esta proposición vale sin excepción. Quien no sabe indicarlo no puede ser un ciudadano del Estado, pues jamás puede ser obligado a reconocer la propiedad de los otros. b) Todos, y en garantía la comunidad, permiten a cada uno esta ocupación, exclusivamente desde un cierto punto de vista.– No hay ninguna actividad económica en el Estado sin su autorización. Cada uno debe indicar expresamente su trabajo, y, por tanto, nadie se convierte en ciudadano en general, sino que cuando se entra en el Estado se entra ya al mismo tiempo en una cierta clase de ciuda-

danos. En ninguna parte puede haber una indefinición. La propiedad de los objetos pertenece a cada uno sólo en la medida en que tiene necesidad de ellos para el ejercicio de su oficio. c) El fin de todos estos trabajos es poder vivir. Todos, y la comunidad como garantía, son [garantes] para cada ciudadano de que su trabajo alcanzará este fin y se obligan en emplear por su parte todos los medios para ello. Estos medios forman parte del derecho completo de cada uno que el Estado tiene que garantizarle. El contrato dice a este respecto: cada uno promete hacer todo lo que le sea posible para poder vivir gracias a las libertades [24] y a los derechos que le son reconocidos; en contrapartida, la comunidad promete, en el nombre de todos los particulares, concederle más si, no obstante, aún no debiera poder vivir. Todos los individuos se obligan a contribuir a tal efecto, de la misma manera como lo han hecho para la protección en general, y ya en el contrato social mismo se encuentra una disposición de asistencia de la misma manera que es instituido un poder de protección. La adhesión a la primera es, como la adhesión al segundo, condición del ingreso en el Estado. El poder estatal tiene la supervisión suprema de esta parte del contrato y de todas sus partes, y tiene el derecho de coacción así como el poder para obligar a cada uno a su cumplimiento.

§.19. Aplicación completa de los principios establecidos sobre la propiedad.

I.) La disposición que la naturaleza ha encontrado para obligarnos a la actividad libre es la siguiente.

Nuestro cuerpo es un producto organizado de la naturaleza y la organización persiste en él de manera ininterrumpida, como se desprende, en virtud de la demostración anterior, del concepto de organización en general. Pero la función de la naturaleza organizadora consiste en esto: o bien en que la materia bruta sea reunida en el cuerpo y organizada en el mismo por primera vez, o bien en que la materia ya organizada es reunida en él y en él reorganizada ulteriormente. Por otra parte, en esta función de la naturaleza puede tener lugar todavía esta diferencia: o bien que la naturaleza misma aporte los materiales a organizar en la esfera de acción del cuerpo, o bien que ella haya operado sobre la actividad propia del producto para crear estos materiales o para

disponer de ellos. Lo último sólo se encuentra en los seres que son articulados para el movimiento libre. Ahora, bien podría ser que, puesto que en las dos últimas determinaciones enunciadas, el arte de la naturaleza se eleva manifiestamente más arriba, las dos determinaciones concuerden; es decir, que en aquellos cuerpos que son también articulados, la organización sólo sea posible a través de materiales ya organizados, puesto que en los [cuerpos] no articulados ella se produce a través de la materia bruta. Sin dejarnos llevar aquí a una investigación totalmente extraña a nuestro propósito con el fin de saber por qué y según qué leyes sucede así, nosotros nos contentamos simplemente con indicar que es así. Las plantas son formadas por materia bruta, al menos por una materia tal que, para nosotros, es bruta y desorganizada; por el contrario, los animales se nutren del reino de lo que está organizado. Lo que parece ser una excepción de la última regla, no [25] lo es. Si el hierro, las piedras, la tierra son tragados por los animales, quizá incluso por instinto natural, esto no sucede para nutrir al animal, pues estas materias no son digeridas, sino acaso para expulsar del cuerpo ingredientes nocivos.

Ahora, puede ser también que criaturas articuladas se nutran a su vez incluso de otras [criaturas] articuladas, o coman carne. Parece que estas criaturas se sitúan a un nivel superior de la organización. El hombre está visiblemente determinado a obtener su alimento de ambos reinos de la naturaleza organizada.

II.) Es condición de la permanencia de un Estado que exista una masa suficiente de alimentos; de otra manera los hombres renunciarían a su asociación y tendrían que dispersarse.

Toda organización se produce según leyes naturales que el hombre puede solamente conocer y dirigir, pero no cambiar. El hombre puede poner a la naturaleza en las, para él conocidas, condiciones de aplicación de sus leyes y entonces contar con seguridad que ella, por su parte, no fallará en esta aplicación, y así él adquiere capacidad para la promoción y acrecentamiento de la organización. Es de esperar que, allí donde por libertad –con la que la naturaleza no podía contar– muchos hombres quieren coexistir en un lugar, la naturaleza tenga necesidad de una tal ayuda. Si esto es así, la promoción de la organización es el cimiento del Estado, en cuanto ella es la condición exclusiva sólo bajo la cual los hombres pueden permanecer juntos.

Será preciso, en primer lugar, el aumento del reino vegetal para la alimentación de los hombres y del ganado. Según las leyes de su natu-

raleza, las plantas están ligadas al sol, crecen a partir de él y están fijas a él tanto tiempo como dura la organización. Es de esperar que muchos hombres se consagren exclusivamente a su producción y a su cultivo, y debe ser concedido un tal derecho, puesto que efectivamente la existencia del Estado está condicionada por su uso.

La organización progresa durante un cierto tiempo según ciertas leyes en aplicación de las cuales no se puede perturbar a la naturaleza. Es pues absolutamente necesario, para alcanzar el fin propuesto, que en cada parte cultivada del reino vegetal todo permanezca tal y como lo ha conocido quien la cultiva, en cuanto que tiene que contar con él en su proceder ulterior; que, por tanto, el suelo que cultiva le sea concedido exclusivamente para esta práctica del cultivo. Tendríamos, por tanto, que hablar en primer lugar:

[26] A

De la propiedad del agricultor sobre el terreno y sobre el suelo.

1. El suelo es el sustento común de la humanidad en el mundo sensible, la condición de su subsistencia en el espacio, por tanto, de toda su existencia sensible. La tierra, considerada en paticular como masa, no es en absoluto un posible objeto de esta posesión, pues en tanto que sustancia no puede estar sometida a ningún posible fin exclusivo de un hombre; y excluir a todos los otros del uso de una cosa sin ni siquiera poder indicar un uso de la misma es, según lo que se ha visto anteriormente, contrario al derecho (se podría decir: la tierra es utilizable para construir casas; pero entonces ella ya está modificada y no es utilizada en cuanto que sustancia, sino solamente como un accidente de ésta). Por tanto, el derecho de un agricultor sobre un trozo determinado de terreno y suelo es pura y simplemente el derecho de cultivar únicamente productos sobre este trozo y excluir a cualquier otro de este cultivo y de todo otro uso de esta porción de tierra contrario a este uso.

El agricultor, por tanto, no tiene el derecho de impedir un uso de un mismo trozo de tierra que no sea dañino para la agricultura, por ejemplo, la explotación de las minas o el pasto sobre el campo segado, y que por el momento no hay que cultivar otra vez, en el caso de que él mismo no

tenga el derecho de mantener al ganado. El Estado tiene el derecho de permitir excavar al minero las porciones de tierra ya repartidas y el agricultor no tiene ningún derecho de hacer ninguna objeción a ello; todo esto bajo la condición de que el campo no se convierta en peligroso ni se arruine realmente, en cuyo caso tendría que indemnizarle o el minero o el Estado, en función de lo que diga a este respecto el contrato.

Los campos son repartidos por los particulares con la garantía del Estado y marcados por mojones para que exista un derecho seguro. Desplazar un mojón es, pues, un delito inmediato contra el Estado, en cuanto convierte el derecho en inseguro y provoca litigios insolubles.

Todo agricultor que no sea más que esto tendría que poder ganar su subsistencia trabajando su campo. Si no lo pudiera hacer con todo su trabajo, entonces, puesto que no puede ser más que un campesino, tendría que procederse a una nueva repartición y aumentársela, en virtud de los principios antes establecidos. Por lo que se refiere a la cuestión de si cada uno trabaja su campo al menos tanto como para poder así ganar su subsistencia [27], sobre esto está él bajo la supervisión del Estado. Después se mostrará una razón por la cual esta supervisión se extiende aún más lejos.

Como ciudadano en general, el agricultor tiene que pagar su contribución determinada para las necesidades del Estado. Por lo que podemos observar hasta ahora, él no puede pagar tal contribución más que con la ayuda de los productos de sus campos. En tanto que él no haya pagado esta contribución, ninguna es su propiedad, porque no ha cumplido aún el contrato sólo como consecuencia del cual lo será. Lo que queda después de la deducción de estos impuestos debe protegerlo el Estado, conforme al contrato, contra todos los atentados de los demás; tampoco el Estado, al menos hasta donde nosotros hemos examinado hasta ahora, tiene el menor derecho sobre ello. Por tanto, sólo los productos del agricultor son su propiedad absoluta; de ellos es la sustancia lo que le pertenece y no meramente, como en el caso del campo, un accidente de esta sustancia. (Más abajo encontraremos modificaciones todavía más precisas de este derecho de propiedad).

(La proposición: los productos de mi trabajo son mi propiedad, proposición sobre la cual algunos han querido fundar el derecho de propiedad en general, se encuentra aquí confirmada. Como principio de todo derecho de propiedad le fue hecha la objeción de que entonces se debería primero demostrar su derecho a emprender este trabajo. Esto es

muy posible dentro del Estado; todos aquéllos con los que el individuo se encuentra en relaciones mutuas de acción recíproca, y por tanto en relaciones jurídicas, le han otorgado, su aprobación, el derecho a realizar este trabajo. Únicamente bajo esta condición la proposición indicada es válida en el Estado; y puesto que en general sólo en el Estado cada cosa tiene una validez jurídica, ella es válida en general sólo bajo esta condición).

2.) En cuanto a lo que crece salvajemente sobre un suelo cultivado hay que suponer que el poseedor del suelo lo ha sometido a su fin, el del cultivo, y le pertenece, por tanto, con derecho. Tampoco puede pertenecer a un extraño, aunque sólo fuera porque este extraño, disponiendo de él, perjudicaría su propia libre disposición de su suelo, [y] por tanto le impediría alcanzar los fines que le son garantizados.

3.) Un suelo no cultivado es propiedad de la comunidad; pues en el momento de la repartición de las tierras no ha sido dado en propiedad a ningún particular. A este respecto, hay que distinguir cuidadosamente entre la sustancia y los accidentes. La sustancia, el suelo mismo, es una cosa que la comunidad ha conservado para una futura repartición, en el caso de que ésta sea necesaria. Los accidentes, lo que crece en él de manera salvaje, no pueden ser conservados, porque en este caso se perderían; es conveniente pues usarlos. Lo más oportuno es que la comunidad haga uso de ellos para sus fines públicos y los añada a los ingresos del Estado, [28] o se conviertan en una *regalía*. Se convierte así en una contribución que todos aportan sin que nadie desembolse un céntimo. Sin embargo, hay que observar aquí lo siguiente:

a.) Aquello cuya propiedad no está expresamente determinada en el contrato no pertenece a ninguna de las dos partes; y en el Estado no hay ninguna propiedad de ningún ciudadano particular (cf. p. 204 de la primera parte). En el contrato de los individuos con el todo del Estado es pues preciso que sea expresamente determinado si todos los productos que crecen salvajemente, o si sólo algunos y cuáles, deben valer como regalías. Por ejemplo la tala de árboles (el derecho sobre los bosques). Lo que no es mencionado no es cosa de nadie y es algo que recae sobre el primero, evidentente entre los ciudadanos, que lo tome, puesto que de otra manera se perdería inútilmente. El suelo no está sometido entonces a los fines de nadie y por tanto tiene que estar totalmente permitido andar sobre él (para cortar y cosechar la madera, recolectar los frutos de la sierra, etcétera).

b.) Lo que crece salvajemente debe dejar lugar por todos sitios al cultivo, porque este último procura más subsistencia que los productos salvajes. Por tanto, aquellas tierras no cultivadas deben ser repartidas cuando la necesidad de los individuos lo exija; y lo que alguien quiere poseer como campo no puede permanecer incultivado. El uso de los accidentes ha sido concedido a cualquiera sólo a condición de que el suelo no esté cultivado. Tan pronto esté cultivado, el fundamento de su derecho decae. Al Estado se le compensa la pérdida que sufre con ello con impuestos sobre los nuevos campos. Con ello no se quiere decir de ninguna manera que, por ejemplo, todos los bosques sean deforestados, sino simplemente que la producción de leña debe ser practicada igualmente con arte, con lo cual los bosques reciben por decirlo así los derechos del suelo cultivado.

B

Puesto que estamos con el terreno y el suelo, tratemos igualmente de la minería, a la que ya hemos hecho alusión. Sus productos –metales, metaloides, etcétera– se encuentran entre los productos organizados de la naturaleza y la materia bruta, [y] constituyen para la naturaleza la transición de esta última a los primeros. Las leyes según las cuales la naturaleza los produce, o bien son totalmente imposibles de descubrir, o bien al menos hasta ahora no han sido todavía lo bastante extensamente descubiertas para que se puedan cultivar artificialmente los metales de la misma manera que los frutos, es decir, dirigir la naturaleza en la formación de los mismos [29] a nuestro arbitrio. Formados por la naturaleza sin nuestra intervención, ellos son solamente encontrados. – En sí todo individuo debería ser libre de decir: quiero buscar metales, como cada uno es libre de decir: quiero cultivar frutos, y el interior de la tierra bien podría ser repartida entre los mineros, de la misma manera que su superficie ha sido repartida entre los agricultores. Cada uno poseería entonces como propio un trozo del subsuelo para su uso, de la misma manera que el agricultor posee porciones de la superficie para el suyo; y los metales encontrados le pertenecerían como propios, exactamente como los frutos cultivados pertenecerían a este último. Pero, en parte por la inseguridad de la minería, dado que la producción de los metales no depende del arbitrio del hombre, con lo que no se puede contar con

que la minería alimentará a su hombre; en parte porque la porción determinada que ha sido explorada no puede serlo de nuevo, la minería no puede ser ejercida así. Sería necesario que fuera emprendida por una sociedad que existiera de modo permanente, que pudiera soportar los retrasos en los rendimientos y esperar con paciencia la ganancia final. Ninguna sociedad se encuentra mejor cualificada para esto, por las razones anteriores, que el Estado mismo, que por otra parte, como pronto se mostrará, tiene además una razón particular para tomar posesión de los metales. La propiedad del suelo por debajo de la superficie permanece pues con derecho en la comunidad: ella permite trabajarlo y los mineros se convierten en asalariados (de los que se hablará después de manera más detallada), que obtienen el salario que se les ha determinado y esto aunque encuentren mucho, poco o nada. La minería es pues una *regalía natural,* como los bosques.

Según el mismo principio hay que juzgar el derecho de propiedad para todo lo que la naturaleza produce del mismo modo: piedras preciosas, ámbar y otras piedras raras que podrían representar un valor para cualquiera, canteras de piedra, arcilla y arena, etcétera. El Estado tiene el derecho de hacer de estos objetos una regalía y, puesto que él mismo los hace buscar en cantidad suficiente (a ello está obligado para que no se eleven quejas en el público contra la falta de tales objetos), tiene derecho a prohibir su búsqueda a todos los demás. Si no es así, y si alquien quiere hacer de esta búsqueda su medio de subsistencia y su *posición social* determinada, para esto precisa, puesto que el Estado debe saber de qué vive cada uno, del permiso expreso del Estado, que también puede concederle un privilegio exclusivo para ciertos distritos, de manera que desde entonces nadie tenga el derecho de extraer de estos distritos ningún objeto de este género. O finalmente cuando no se esté en ninguna de las dos situaciones indicadas, tales objetos, en tanto que no son propiedad de nadie, se atribuyen al primero que los haya encontrado *accidentalmente.* El punto principal aquí es este [30]: que sólo la ley promulgada expresamente (según lo anterior, la declaración expresa de que la apropiación se ha efectuado), pero de ninguna manera una ley tácitamene supuesta, excluya a los ciudadanos de la toma de posesión.

Canteras y cosas parecidas son abandonadas en muchos lugares al campesino del terreno. En virtud de los principios anteriores, su derecho no se funda en la propiedad que tiene del suelo, sino en el silencio

de la ley. Nada impide que el Estado, si el asunto es de importancia y supera lo que se refiere al cultivo del campo, se lo apropie y traslade a otro lugar el derecho fundado que tiene el agricultor de cultivar los frutos del suelo sobre un trozo de tierra igual de grande y bueno. Se comprende, como siempre, que el enriquecimiento del Estado por las regalías tendría que dirigirse a la mejora de los ciudadanos particulares, y que, paralelamente a su acrecentamiento, los impuestos directos tendrían que disminuir, a no ser que las necesidades del Estado se eleven en la misma proporción.

C

Hay sobre la tierra también animales, que o bien sus accidentes tienen una utilidad para los hombres y son sometidos a sus fines, o bien su sustancia misma es utilizable, para comer su carne, trabajar su piel, etcétera. Si se quiere en primer lugar someter sólo sus accidentes para hacer de ellos un uso regular, primeramente tiene que ponerse al animal bajo su dependencia, y puesto que los animales sólo se alimentan y se conservan gracias a la materia organizada y puesto que incluso después de haberlos sometido a su arte no se debe esperar de la mera naturaleza que los gobierne, es preciso acudir en ayuda de la naturaleza para alimentar a estos animales, es decir velar nosotros mismos por su alimento, todo lo que esté en nuestra mano. Puesto que la naturaleza, como es el caso en general en la organización, [y] aquí también por tanto, seguirá un curso regular, el fin indicado está condicionado por la *posesión exclusiva* del animal, por el hecho de que yo sólo y nadie más lo alimente, lo guarde, lo cuide, y, que, por otro lado, sólo yo disfrute de las ventajas que él puede procurar.

En sí cada individuo tiene el mismo derecho que cualquier otro para procurarse la posesión de un animal determinado. Al igual que no puede invocarse a priori ninguna razón por la cual este prado debería ser más bien mío que pertenecer a mi vecino, tampoco se puede invocar ninguna razón por la cual sólo yo debería ordeñar esta vaca, y no mi vecino. La propiedad exclusiva de los animales sólo puede ser adquirida, por tanto, por el contrato de propiedad con el Estado.

[31] Pero con los animales las cosas no pasan de la misma manera que con un trozo de tierra que permanece siempre en el mismo lugar y

que es designado con precisión si se designa el lugar del espacio en el que se encuentra; el animal no permanece en el mismo sitio, al contrario puede moverse libremente. ¿Cuál debe ser pues el signo que indica que esta determinada cabeza de ganado pertenece en propiedad a esta persona determinada y a ninguna otra persona posible?

1.) En primer lugar, si no fueran todas las especies de animales las que se convirtieran en propiedad exclusiva de ciertas personas, sino solamente ciertas especies de animales, tendría ante todo que definirse en general a qué especies determinadas de animales debe vincularse un derecho de propiedad y a cuáles no: de manera que todo hombre bajo la dominación del cual caería un cierto animal podría saber inmediatamente que este animal, si no es de su propiedad, es muy ciertamente la propiedad de algún otro, incluso si no sabe precisamente de quién, dado que esta especie habría sido declarada por el Estado como no pudiendo ser más que de una propiedad. Por ejemplo, si tengo el derecho de caza del que se hablará después, me está permitido disparar sobre un ciervo, porque es un ciervo, pero no sobre un caballo desconocido por mi. ¿Por qué no sobre este último de la misma manera que sobre el primero? Porque sé que un caballo pertenece necesariamente a alguien, aunque no conozca a este propietario. Pero si acaso alguien domestica a un corzo, entonces es sin ninguna duda de su propiedad. Se le escapa y lo abato. ¿Se cree que tendría la misma responsabilidad que si le hubiera abatido su caballo? De ninguna manera. La razón de ello es que no es el corzo sino el caballo el que ha sido declarado como una cosa que sólo puede ser una propiedad. El derecho del poseedor se mantiene, incluso si su ganado se sustrajera a su dominio, y se funda sobre el contrato originario de propiedad que establece qué animales, en el Estado, deben por siempre tener el valor de una propiedad. A este tipo de especies de animales se le llama *ganado doméstico.*

El fundamento de decisión por el cual son precisamente estas especies animales determinadas las que son declaradas propiedades, reside en la *idoneidad* de sus accidentes para las necesidades de los hombres, en la posibilidad de domesticarlos y en la necesidad de cuidarlos.

Pero no se crea que esta domesticación y estos cuidados son el verdadero fundamento jurídico de la posesión: sólo el contrato es este fundamento, de tal manera que si debía ser introducida en el Estado una nueva especie de animal de cría, por ejemplo el búfalo italiano o el canguro, el derecho de propiedad de estos animales debería en primer lugar

ser garantizado por el Estado, ser sancionado por una ley y hecho conocer públicamente, porque si no el animal desconocido podría ser tenido por una bestia salvaje, y tratado como tal [32] (de otra manera sería si cada uno tuviera a este animal encerrado en su corral, donde se convertiría en una propiedad por el lugar en el que se encontraría, conforme a los principios del *derecho doméstico,* del que se hablará más profundamente después. Por otra parte, la consecuencia de ello es que el Estado tiene perfecto derecho de impedir guardar ciertos animales, por ejemplo perros que no sean necesarios, o una camada de leones, osos o monos.

2.) Pero, ¿a qué poseedor determinado pertenece pues esta cabeza de ganado que, según su especie, ha sido declarada en general propiedad? O bien los animales permanecen sobre el terreno y el suelo y bajo la custodia inmediata de aquél al que pertenecen, de manera que siempre los puede declarar como suyos; pero en este caso el derecho permanece siempre mucho más incierto, dado que efectivamente cualquiera puede muy fácilmente hacer pasar por suyo el ganado robado o que se ha extraviado, si lo tiene en su rebaño o sobre su suelo. O bien los animales de muchos poseedores son mezclados y conducidos juntos al pasto; ¿cómo debe demostrar después el propietario qué cabezas de ganado son las suyas? Por suerte el instinto animal ha reparado aquí en parte la negligencia del legislador. El animal doméstico se acostumbra a su establo y se empeña en volver a él, y el juez decide tras la sentencia del animal. Si no sobrevienen más litigios a propósito de esta posesión hay que agradecerlo simplemente a la simplicidad y a la honestidad de las gentes del pueblo, quizás también a muchas de sus supersticiones . Y, ¿qué otro remedio se tiene contra el robo de ganado sino cerrar bien su establo, y qué medio se tiene para demostrarlo? ¿No habría que exigir de un Estado bien organizado que las cabezas de ganado sean judicialmente designadas y que estos signos sean tan inviolables y colocados bajo el control de la ley como los mojones mismos? Así no sería fácilmente posible la confusión y el robo podría siempre ser demostrado (de la misma manera que esta designación es en todo caso efectivamente posible para los caballos que sirven en los ejércitos). Toda venta tendría que ser anunciada judicialmente, con el signo del animal vendido y así, a este respecto también, reinaría la seguridad requerida.

3) En otras clases de animales particulares la propiedad está realmente detenninada por el lugar en el que ellos se encuentran; si son de

una especie tal que se les pueda encerrar en un espacio determinado, quizá tengan que serlo para la realización de nuestros fines para con ellos. Por tanto, este lugar mismo es dado en propiedad al propietario para que se sirva de él a fin de guardar en él a este determinado animal, y el animal es su propiedad en la medida en que está en este lugar (estanques, acuarios, incluso pajareras). Si el pescado está fuera del estanque, si el [33] pájaro está fuera de la jaula, no son propiedad de nadie (la carpa permanece propiedad sobre la tierra firme si un estanque se ha dividido en arroyos, porque ella no se reproduce en los arroyos; éste no sería el caso si ella hubiera llegado a un río, porque entonces el propietario no podría probar su propiedad. Ella ocupa el medio entre el animal salvaje y el animal doméstico; en la tierra es doméstica, en el río salvaje. No sucede lo mismo con los lucios y similares.–).

4.) Toda propiedad es concedida en relación con el fin que debe ser alcanzado gracias a ella; así sucede también con la propiedad de los animales. Ahora bien, la sustancia de la mayoría de los animales tiene por sí misma una utilidad, se puede comer su carne o al menos elaborarse distintas partes de su cuerpo; pero al mismo tiempo sus accidentes tienen una utilidad (la leche de las vacas, el trabajo de los bueyes y de los caballos, los huevos de las gallinas, etcétera).

Por tanto, puede suceder muy bien que el derecho de propiedad sobre la *sustancia* del animal esté limitado, cosa que hay que decidir a partir del contrato originario y de las leyes que están fundadas en él, sin que por ello la propiedad en general que puede llegar a los accidentes sea suprimida o limitada, y aquí no se puede argumentar: si no debo poder hacer lo que quiera con mi animal, ¿cómo sería pues mío? Es tuyo limitadamente, sólo lo es por un cierto uso que el Estado ha autorizado. Así podría ser una ley que siempre deba ser conservada una cierta cantidad de ganado y que por debajo de esta cantidad no pudiera ser sacrificado. Si esto es así, es preciso que el Estado haya también tomado disposiciones para que sea producido el forraje necesario, porque si no la legislación se contradiría ella misma.

Los animales se reproducen y sus crías son un accidente cuya utilización es concedida a los hombres. Con el animal de origen es al mismo tiempo dada a su propietario toda su descendencia como propia, de igual manera que con el primer grano de trigo son dados todos los granos que pueden ser producidos a partir de él, porque le ha sido concedido el derecho de mantener el ganado y de cultivar el grano.

Pero la multiplicación de los rebaños bien puede ser limitada a una cierta cantidad.

5) El animal se mueve libremente y se alimenta de los productos del campo; y por ello, en el caso de que un animal haya ocasionado daños, aparece un conflicto en los términos siguientes entre el derecho de propiedad del agricultor y el del poseedor del ganado: «Yo tengo en el Estado el derecho de cultivar el campo, y los productos de éste son enteramente míos», dice el primero. «Y yo, responde el segundo, tengo en ese mismo Estado el derecho de mantener el ganado, y este ganado está determinado por su naturaleza, bien conocida por el Estado, a ir libremente a la busca de su alimento». A este conflicto debe buscarle el Estado una salida por las leyes, fundándose en el contrato originario de propiedad; por estas leyes, él impone o bien a una de las partes solamente, al [34] poseedor del ganado, mantener a éste bajo su vigilancia; o bien, de manera más equitativa, a la otra parte también cercar bien su campo. El que renuncia, tal y como se le ha ordenado, a tomar sus precauciones no debe reparar solamente los daños que resulten de ello, sino que además merece una sanción. Si, después de tomadas todas las precauciones exigidas por la ley, aún se producen daños, hay que considerarlo como una desgracia que no es imputada a ninguna de las dos partes y que el Estado tiene que soportar.

6.) Es aceptado que ciertas especies de animales están destinadas a poder ser únicamente propiedad. Se llaman domésticas y aquellas que no están comprendidas entre ellas son, por el único hecho de que no están comprendidas en ellas, especies *salvajes*, es decir, que ellas no son la propiedad de nadie. Son justamente *estas* especies animales las que se declaran salvajes, porque precisamente no pueden ser domesticadas y, en consecuencia, sus accidentes no pueden ser sometidos a los fines del hombre. Sin embargo, en la medida en que su sustancia es utilizable para algo que sólo sería posible con su muerte, puesto que no se los puede domesticar, ellas son un bien que la comunidad no ha repartido, un *bien común*. No pueden convertirse en la propiedad de ningún individuo antes de que éste se haya apoderado de ellas.– Puesto que estos animales no pueden ser mantenidos jamás en el interior de las fronteras del Estado, y en consecuencia no pueden ser introducidos en una reserva para el futuro, como la tierra no cultivada, es muy oportuno apoderarse de ellos allí donde se los encuentra.

Hay entre ellos una gran diferencia. O bien estos animales están contenidos en un elemento que no está sometido a los fines del hombre, al menos en la medida en que ellos viven en él y de él, en el agua (los peces salvajes); o bien, viviendo y alimentándose en el mismo elemento del que el hombre extrae su alimento (sobre la tierra), la pérdida que ellos ocasionan no es considerada sin embargo como tan elevada (los pequeños pájaros, que seguramente comen gran cantidad de granos y de frutos, pero de otro lado disminuyen también en cantidad el número de insectos perjudiciales). El tratamiento jurídico de tales objetos no es simple. La pesca salvaje debe ser impulsada (la captura de pájaros es algo demasiado accidental); y con el fin de encontrar aquí un cierto orden y que ella no sea totalmente aniquilada por un uso desprovisto de reglas, es oportuno que su aprovechamiento se reparta entre los inviduos según sectores determinados y les sea asignada de manera exclusiva; entonces estos individuos deben ser considerados, en relación con este uso de los sectores determinados, como cualquier otro propietario, por ejemplo, el del suelo para la agricultura. Se deriva de los principios anteriores que no le esté permitido ni impedir un uso del mismo lugar no perjudicial para él, por ejemplo, la navegación sobre sus partes de los ríos, ni perturbar uno de los usos autorizados junto al suyo, por ejemplo el cultivo de los campos sobre sus orillas.

[35] Otra cosa sucede con aquellos animales salvajes que son dañinos para el hombre y perturban sus fines, y a ellos pertenece todo lo así llamado propiamente, en especial la caza mayor. Es el deber del Estado, que ha garantizado a cada uno como su propiedad la segura obtención de sus fines, proteger contra la devastación de la misma especialmente a la agricultura, que es la primera en sufrir por ella. El estado salvaje debe retroceder en todos sitios ante la civilización, y las ocupaciones irregulares, cuyo producto no debe ser tomado en cuenta para la alimentación de la población, deben retroceder ante las ocupaciones regulares, cuyo producto se puede calcular con antelación. Por tanto, debe exigir de todo Estado racional que primordialmente no considere de ninguna manera a las fieras como algo útil, sino como algo dañino, no como una ganancia, sino como un enemigo. La primera finalidad de la caza es la protección de la agricultura y de ninguna manera la posesión de la pieza. El Estado, según este punto de vista, habría de ocuparse de esta protección por medio de aquéllos que le sirven, exactamente como ha de proteger contra los ladrones, el fuego y el agua. Entonces ya no existiría ninguna duda sobre si el campesino a cuyo campo llegara una pieza

de caza tiene el derecho de matarla sin llamar antes a las personas designadas para la caza, de la misma manera que aquel en cuya casa se declara un fuego tiene el derecho de apagarlo, sin que por ello las personas designadas por la policía para sofocar los incendios interpongan una denuncia contra él.

Ahora bien, puesto que la caza tiene también ventajas considerables, no hay razón para suponer que el Estado y, para que él pueda, los súbditos mediante impuestos, tengan aún que pagar por ella; sino que hay que esperar que la caza se remunerará y se mantendrá por ella misma. Lo más conveniente es pues que el derecho de caza sea concedido a los individuos como propiedad según sectores, como la pesca de los peces salvajes. Obsérvese y compréndase bien que por ello los animales no se convierten inmediatamente en propiedad ; no lo son hasta que el cazador los ha matado–, sino que lo que se convierte en propiedad exclusiva es el derecho de caza sobre este determinado sector. Sin embargo, puesto que el fin principal del Estado es, a este respecto, la protección de la agricultura, el cazador no puede obtener este derecho más que a condición expresa de que la caza sea realizada de una manera realmente inofensiva y que el propietario de la caza sea obligado a reparar todos los daños ocasionados por la caza en su sector. Esto resulta incontestablemente del contrato que el individuo ha suscrito con el Estado sobre su propiedad y del contrato que el Estado debe suscribir con el cazador.

Excepto para el cazador mismo, no existe ningún posible fin para proteger y conservar la caza. Este fin sólo le es concedido en la medida en que la caza no es algo contrario a los fines del cultivo, que siempre preceden a los de la animalidad, es decir, [36] en la medida en que su caza permanezca en el bosque. El que la mate allí atentará contra la propiedad del cazador. Quien la encuentre en su campo tiene el derecho de abatirla para impedir los destrozos. Su vida no está en absoluto garantizada; en general su vida no es en el Estado un fin posible, sino que sólo su muerte constituye un fin. La pieza abatida se concede a aquél que tiene el derecho de caza en este sector, y si ya ha ocasionado daños debe repararlos a su cuenta, incluso aunque el animal no tuviera ningún valor en absoluto, pues está obligado a ello de todos modos. ¿Sobre qué fundamentos jurídicas podría quejarse de esto el cazador? «El animal que se ha matado habría podido engendrar todavía otros muchos, o bien habría tenido mayor placer matándolo yo mismo» es un lenguaje contrario a todo derecho y a toda razón. El primer fin de la caza es la protec-

ción del cultivo, cualquier otro fin es contingente. Aún habría que imponer al cazador otras obligaciones que se refieren a este fin, por ejemplo la exterminación de las rapaces, de las que él mismo no puede sacar ninguna utilidad, pero cuya vida tampoco lo daña inmediatamente (aquéllos que son dañinos para la caza, los zorros, los lobos, etcétera, él los extermina), por ejemplo los buitres y rapaces del mismo género, los gorriones, incluso las orugas y otros insectos nocivos.

Si sucediera el primer caso considerado, a saber, que la caza solamente fuera una carga sin provecho, entonces la autoridad tendría que cuidar de ella. Pero puesto que es lo segundo lo que sucede, y que a la caza se asocia un beneficio considerable, que –y es precisamente aquí donde se sitúa el inconveniente– por regla general se acrecenta a medida que se contraen menos obligaciones, con lo que en consecuencia bien podría elevarse quejas contra el cazador, éste debe hallarse bajo el control estricto de la autoridad. Por tanto, la autoridad, no puede en absoluto guardar para sí la caza, que según el primer punto de vista le recae como una carga, porque está asociada a emolumentos, sino que tiene que alienarla. Si la caza estuviera en manos de la autoridad misma, ésta sería entonces el partido del campesino y a la vez el juez corrompido por el provecho y el placer en este su asunto propio –lo que va contra todo derecho. Es un absurdo monstruoso ligar a la tribulación de la agricultura la ganancia y el placer de quien no reconoce ninguna autoridad por encima de él, sino que constituye él mismo la autoridad suprema.

[37] D

Todos los derechos de propiedad descritos hasta aquí se refieren a la posesión de los productos de la naturaleza considerados simplemente como tales; sea que se le ayude a la naturaleza en la producción de los mismos, como en la agricultura y en la cría de ganado, o que sólo se busque los productos engendrados por ella sin ninguna guía del arte, como en la minería, la explotación de los bosques salvajes, la pesca salvaje y la caza. Por esta razón queremos designar a estas clases de ciudadanos con un término general: los *productores*.

Ahora bien, es muy posible que estos productos brutos necesiten todavía una preparación particular por el arte para ser apropiados a los fines del hombre, y nosotros en esta investigación enteramente empírica,

sin una ulterior deducción *a priori*, queremos apoyarnos solamente en el hecho de que es así. Es de esperar que otros ciudadanos se dedicarán exclusivamente a esta elaboración de la materia bruta para los fines de sus conciudadanos: y esto da una segunda clase de ciudadanos, que yo quiero llamar *artesanos* en el sentido más amplio del término. La diferencia es clara y la denominación en sí completamente correcta. Todos los mencionados anteriormente abandonan la naturaleza enteramente a ella misma, no le prescriben nada, sino que la colocan simplemente en las condiciones de utilización de su fuerza formadora. Los que sólo buscan los productos no hacen siquiera esto. Tan pronto la naturaleza ha terminado su tarea, el trabajo de los productores ha terminado; el producto está maduro o el producto bruto está ahí. Los de la segunda clase entran entonces en escena, ya no cuentan en absoluto con el concurso de la naturaleza, en cuanto el impulso de formación del producto o se ha extinguido ya por la maduración, o bien ellos mismos tienen que matarla para a su fin. Ellos componen partes enteramente según su propio concepto y es en ellos mismos, no ya en la naturaleza, donde reside la fuerza motriz. Algo producido de esta manera se llama producto del arte. Cada hilo de la hiladora es uno. Ahora bien, en verdad la palabra artesano se ha utilizado especialmente para determinadas clases de estos trabajadores. Pero este uso de la lengua no puede perjudicar al nuestro, que se funda a priori en una división exacta y que de ninguna manera pretendemos hacer universal, sino que sólo lo reivindicamos, impulsados por la necesidad, para esta investigación.

El derecho de trabajar ciertos objetos de una cierta manera tiene que ser concedido a un cierto número de ciudadanos de manera exclusiva. Si no tienen un derecho exclusivo, entonces carecen de propiedad. Han renunciado a las ocupaciones de los otros, pero éstos no han renunciado a la suya. El [38] contrato de propiedad con ellos es unilateral: es meramente vinculante, no donador de derechos. Es, pues, sin efecto. Se llama corporación a un grupo de ciudadanos autorizado de manera exclusiva para realizar un cierto trabajo sobre un cierto producto. El abuso que se encuentra aquí, supervivencias de la barbarie pasada y de la torpeza general, no debería existir; pero las corporaciones mismas sí deben existir. La liberalización general de estas ramas de la industria va directamente contra el contrato de propiedad originario.

El artesano debe poder vivir de su trabajo, en virtud de la demostración efectuada antes. Hay que distinguir en general dos clases de artesa-

nos: aquéllos que emplean simplemente su trabajo, pero a los cuales no pertenece la materia como propia (operarii), y aquéllos cuya propiedad es la materia (opifices). A los primeros el Estado debe garantizarles el trabajo; a los segundos el consumo de sus mercancías.

(¿Hay que prohibir a los particulares fabricar ellos mismos sus zuecos o sus vestidos de tela? Únicamente en una situación de extrema indigencia y en situación de la peor organización del Estado, esto podría estar en mente de alguien que en absoluto tuviera en cuenta ni su tiempo ni sus fuerzas y al que no se le pudiera ofrecer un equivalente; pues de otra manera no ganaría nada al proceder así, sino que más bien perdería con ello. En consecuencia, no es algo a tomar en consideración en la legislación de un Estado bien organizado).

El contenido del contrato de todos con los artesanos es el siguiente: tenéis que prometer suministrarnos este tipo de trabajo en cantidad y calidad suficientes; a cambio, nosotros prometemos aceptarlo sólo de vosotros. Si las corporaciones no suministran un trabajo de calidad, ellas pierden el derecho exclusivo obtenido por el contrato; en consecuencia, el examen de todo individuo que quiere ser admitido en la corporación, es decir, en el contrato, es un asunto que pertenece a la comunidad. El gobernante, o quizás en el nombre de éste, la corporación misma en tanto que dirección colegial de este, sector de la administración, debe calcular cuántas personas pueden vivir de este oficio, pero también cuántas son necesarias para satisfacer las necesidades del público.

Si todos no pueden vivir de ello, el Estado se ha equivocado en su cálculo; tienen que remediarlo e indicar a los individuos otras ramas productivas.

E

Pero el artesano no se alimenta de su obra sino de los productos. Por tanto, de ellos siempre tienen que existir en la cantidad en que los habitantes, productores y artesanos, necesiten, al menos de una cosecha a otra, para mantener su vida.

[39] Ahora bien, el artesano sólo puede pretender los productos del productor a cambio de su trabajo o de su manufactura, y a la inversa, el productor sólo puede pretender el trabajo o la manufactura a cambio de sus productos.

Se producirá un intercambio que el Estado ha de regular, es decir, organizar de tal manera que, a cambio de cada trabajo (o a cambio de cada manufactura) estén disponibles o sean ofertados tantos productos como el artesano necesite *para vivir durante el tiempo de la fabricación;* y a la inversa, que para cada producto que quede disponible del productor, según la relación que acaba de ser indicada, él pueda disponer de la manufactura determinada que necesita. Debe haber aquí un equilibrio perfecto entre productos brutos y fabricados.

No puede haber más artesanos de los que se puedan alimentar con los productos del país. Un suelo improductivo no tolera ningún lujo. El pueblo tiene entonces que limitarse. (Sin embargo, esta proposición queda muy limitada por el comercio exterior, al que nosotros no atendemos aquí, sino que consideramos a cada Estado como un todo autosubsistente. Puesto que el comercio exterior hace a un pueblo dependiente y no hay que contar con su duración regular, habría que recomendar a cada Estado que se las arregle para poder prescindir de él).

Cada uno debe disponer lo más pronto posible de lo que necesita. Esta ocupación del intercambio exige a los hombres que se consagren a ello exclusivamente: es la condición de comerciante. El derecho de practicar el comercio es concedido de manera exclusiva, como constituyendo su propiedad en el Estado, a un número determinado de ciudadanos que el Estado debe calcular.

Ellos tienen que poder vivir. Por otra parte, el comercio está bajo la supervisión del Estado, sobre lo que aún hablaremos.

Los mismos contratos de intercambio, suscritos a propósito del uso de la fuerza de trabajo o de las cosas, inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do, ut, des, facio, ut facias, do, ut facias, facio ut des*) están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una relación jurídica debe ser posible entre hombres que coexisten. El Estado no puede garantizar lo que no conoce; por tanto, él establece leyes que definen qué contratos deben ser válidos y cúales no. Un contrato suscrito *contra* la ley no tiene validez. Un contrato suscrito *sin* la ley no tiene validez *jurídica,* sino que el asunto cae en el dominio de la moralidad y del honor. Toda la validez de los contratos procede, inmediata o mediatamente, por medio de la ley positiva, de la ley [40] jurí-

dica, según el principio: aquello sin lo que no sería posible ninguna relación jurídica es de una validez jurídica absoluta.

En este intercambio de productos a cambio de manufacturas y los esfuerzos consagrados a ello, hay naturalmente una ventaja decisiva del lado del productor. Éste puede, al menos en gran parte, subsistir sin las obras del artesano, pero este último no puede hacerlo sin los productos del primero. Ahora bien, en el contrato social se le ha prometido al artesano que debe poder vivir de su trabajo, es decir, que debe poder disponer constantentemente de los productos *convenientes* (la medida de ellos ya ha sido indicada) para él. El productor está pues obligado a vender, en virtud del contrato social. Pero, según lo que se ha visto antes, estos productos son su propiedad absoluta, y debería dejársele libertad para venderlos a un precio tan elevado como pueda. Sin embargo, según lo que hemos demostrado hace un instante, esto no puede serle permitido. Por tanto, sería necesario establecer un *precio máximo* para los víveres y las materias primas más corrientes para la fabricación. Si el vendedor no quisiera vender entonces a este precio, y si no hay que conceder al Estado el derecho de obligarlo a vender por la fuerza física, el Estado al menos tendría que poder obligar su voluntad. El podría lograr este fin mediante la venta en establecimientos propios y cuya instalación debería serle muy fácil, ya que según la teoría anterior, el agricultor ha de pagar sus impuestos con productos. El artesano no está de ninguna manera en situación de poder presionar sensiblemente al productor, pues hay siempre necesidad de víveres (yo hablo precisamente de la constitución estatal descrita aquí y no de la constitución habitual, en la que el agricultor ha de satisfacer sus impuestos en dinero efectivo y, por tanto, cuando se aproximan los vencimientos, hace a menudo muy fácil al poseedor del dinero quitarle sus productos).

Sin embargo, hay que hacer una diferenciación entre aquellas manufacturas que son indispensables para el productor y las que no lo son. A la primera especie pertenecen los útiles de labranza, en general todo lo perteneciente a la producción o la búsqueda de los productos, a la otra los vestidos de abrigo en los climas rigurosos, y techo y cobijo. Para estos objetos, como para los productos, es preciso fijar un precio máximo; y, con el fin de que el Estado pueda permanecer firme en la ley que ha establecido, es preciso que figuren en sus establecimientos los útiles de labranza y los vestidos de primera necesidad y que tenga a su servicio albañiles y carpinteros gracias a los cuales haga en todo caso contruir

casas. El productor puede abstenerse de las meras necesidades del lujo, si son demasiado caras para él. El disfrute de éstas no le está garantizado (el Estado debe velar por que lo superfluo, en particular lo que sólo se puede procurar por el comercio exterior, con cuya continuidad [41] no puede contarse, no se convierta en indispensable. Esto podría suceder de la manera más oportuna mediante impuestos más elevados sobre los artículos de este género. El propósito de tales disposiciones no debe ser que ingresen frecuentemente impuestos, sino, al contrario, que estos impuestos *no* entren. Si entran frecuentemente entonces hay que elevarlos siempre. Sólo que no suceda esto después de que por la despreocupación del Estado hasta ahora, tales artículos se han convertido en una necesidad y en cierta medida su disfrute está garantizado, por el silencio guardado hasta aquí por la ley).

F

Nos hemos enredado en una contradicción.

Tesis. A todo ciudadano que cumple con su deber de protección y de asistencia, el Estado le garantiza a cambio la propiedad absoluta y sin límite de lo que le sobra, como consecuencia del contrato social. Cada uno debe poder deteriorar, dejar perder, rechazar lo que es suyo, debe poder hacer lo que quiera con ello, sólo si no causa ningún perjuicio positivo a otros.

Antítesis. El Estado reclama continuamente todo lo que sobra, los productos del productor, las manufacturas y el trabajo del artesano para los intercambios necesarios, como consecuencia del principio contenido en el contrato social: cada uno debe poder vivir de su trabajo y debe trabajar para poder vivir. El contrato de propiedad que está inscrito en el contrato social se encuentra, pues, en contradicción consigo mismo. Él y una consecuencia inmediata suya se contradicen.

La contradicción se resuelve tan pronto encontramos su fundamento.

El Estado reclama ese resto, no desde el punto de vista de su forma, en tanto que resto y propiedad, sino en cuanto a la materia, y lo reclama porque es algo que se utiliza para vivir.

Para resolver radicalmente la contradicción sería preciso separar la *forma* y la *materia* de este resto. El Estado debería poder disponer libremente de lo *material* sin atentar contra lo *formal*.

Sin hacer gala de una profundidad de espíritu que es inútil aquí, resuelvo la cuestión rápidamente. Tiene que haber una mera forma de la propiedad, un simple signo de ella, que designa a todo lo que tiene una utilidad y una finalidad en el Estado sin, no obstante, tener él mismo la menor finalidad; y que aparte de esto el Estado estaría autorizado a reclamarlo para el uso público.

Algo así se llama *dinero*. El uso del dinero tiene que ser necesariamente introducido en el Estado [42]. Por medio de esto se resuelve la dificultad. El productor no puede conservar sus productos, sino que tiene que cederlos. ¿Pero no son ellos su propiedad absoluta garantizada por el Estado? No debe cederlos por nada, sino sólo a cambio de manufacturas. Pero precisamente en el presente no tiene necesidad de manufacturas, al menos de las que le ofrecéis. En este caso él recibe *dinero*. Lo mismo sucede con el artesano por su parte.

El Estado tiene la responsabilidad de procurar al productor manufacturas a cambio de sus productos, y el artesano productos a cambio de sus manufacturas. Si alguien no ha querido hasta ahora el equivalente que se le suministra a cambio de lo que es suyo, recibe por ello el signo de su valor en dinero. Para él, la mercancía ha sido suprimida. Tan pronto la quiera tener al natural debe poder obtenerla a cambio del signo de ésta. A cambio de su dinero cada uno debe poder tener en todo momento todo aquello cuyo disfrute le ha garantizado el Estado; pues cada moneda, en las manos de una persona privada, es signo de una deuda del Estado.

La suma de dinero que circula en el Estado representa todo lo que hay que vender sobre la superficie del Estado. Si con una constante cantidad de dinero la cantidad de lo que hay que vender crece, el valor del dinero crece en la misma proporción; si con constante cantidad de bienes a vender la cantidad de dinero crece, el valor de este último disminuye en la misma proporción. Por tanto, si se considera al Estado aisladamente, nada importa si hay en él más o menos dinero; este crecimiento o esta disminución sólo son aparentes. La cantidad más grande no tiene un valor más elevado que la cantidad menor, ya que ambas representan siempre la misma cosa, la masa global de lo que hay que vender en la superficie del Estado; y para cada parte determinada de todo el dinero circulante ha de haber siempre la misma parte determinada de lo que hay que vender.

Está comprendido en el concepto de dinero, como hemos visto, que lo material del mismo no tenga absolutamente ninguna finalidad

para los hombres. El valor de este material debe fundarse únicamente en la opinión general y en el consenso. Cada uno tiene que saber que cualquier otro lo reconocerá como equivalente de este parte determinada de lo que hay que vender. El *oro* es a este respecto un muy buen dinero, pues su verdadero valor, su utilidad, se reduce casi a nada frente a su valor ficticio como signo. La *plata* no es ni de lejos un dinero tan bueno, pues ella misma tiene una considerable utilidad interna en su aptitud para su elaboración. Estas materias, en razón de su rareza y porque su cantidad no puede aumentarse arbitrariamente por cualquier Estado, se han convertido en moneda para el mundo entero. El *dinero de papel y de cuero*, si puede impedirse su imitación por personas privadas, es el dinero más conveniente para un Estado aislado, porque el valor de la materia es perfectamente insignificante frente a su valor artificial. Además, aunque sea muy fácil [43] al Estado acrecentar arbitrariamente su cantidad, no ocasiona ningún perjuicio porque, según la observación realizada antes, el valor del dinero decrece proporcionalmente a su cantidad. Pero puesto que hoy en día al menos todos los Estados civilizados practican el comercio exterior, y como los extranjeros muy difícilmente podrían ponerse de acuerdo en admitir con el mismo valor el dinero del Estado que arbitrariamente lo multiplica al infinito, estas clases de dinero perderán considerablemente su valor, incluso en el interior del Estado, en relación con el oro y con la plata, que tienen el mismo valor en el Estado y fuera de él; y esto cuanto más mercancias importa el Estado del extranjero y cuantas menos tiene para vender y reembolsar con ello su moneda nacional.

La acuñación de moneda pertenece exclusivamente al Estado, porque sólo él puede garantizar su valor a todos los particulares. Por ello las explotaciones mineras son una regalía necesaria.

Los impuestos son deducidos de los productos o de las manufacturas de los ciudadanos. Como se comprende por sí mismo, pueden ser pagados también en dinero, puesto que el dinero es el signo de todas las cosas autorizado por el Estado mismo. Sólo que cada uno debe tener la libertad de pagarlos tambien en especie, si lo prefiere, puesto que esta es la disposición originaria. Es preciso, a fin de que haya igualdad y uniformidad en los impuestos, que éstos sean establecidos en productos naturales porque el valor de una moneda determinada es muy cambiante; y, en el caso en que sean pagados con dinero, hay que

calcular lo que actualmente cuesta en el comercio la cosa que es tomada como medida de los impuestos. Sin embargo, en el Estado que hemos descrito, donde se ha fijado un precio máximo para los artículos de primera necesidad, estos cambios en el valor de la moneda no serán muy considerables.

Lo que resta una vez deducidos los impuestos es, en virtud del contrato social, propiedad pura. Pero sin embargo como el Estado tiene el derecho, en virtud del mismo contrato, de obligar a cada uno a cederlo a los ciudadanos que lo necesiten, cada uno recibe a cambio dinero. Este es entónces *propiedad pura absoluta sobre la cual el Estado ya no tiene en absoluto ningún derecho*. Cada moneda que yo poseo es al mismo tiempo el signo con el que he satisfecho todas mis obligaciones cívicas. Yo estoy a este respecto totalmente sustraído al control del Estado. Son completamente absurdos los impuestos sobre *la posesión del dinero*. Todo dinero es, conforme a su naturaleza, adjudicado.

Las provisiones que se ha procurado con su dinero para el uso privado y no para el comercio –el cual se encuentra bajo control del Estado–, y en general todas las compras efectuadas para el uso personal, mobiliario, vestidos, objetos preciosos, son similarmente y por la misma razón propiedad absoluta.

[44] G

El Estado, como consecuencia del contrato social, tiene la responsabilidad de proteger la propiedad monetaria y todo lo que es del mismo orden, en una palabra toda propiedad absoluta, y garantizar a cada uno su seguridad. Ahora bien, todas estas cosas, y el dinero en particular, son de una clase tal que su propiedad en absoluto puede ser determinada en relación con personas determinadas. (Que el campo que se sitúa entre tal y tal trozo de tierra, designado por tales mojones, me pertenece y no pertenece a ningún otro, esto debe estar puesto por escrito en los registros de mi localidad; y si a este respecto surge un litigio, los mismos registros decidirán sin necesidad de otra cosa. Pero ¿cómo puede indicarse que este tálero determinado me pertenece y no pertenece a ningún otro? Todos los táleros se parecen y deben parecerse porque están destinados a cambiar de propietario sin otra formalidad).

Por otra parte, el Estado no puede de ninguna manera tener conocimiento de la cantidad de dinero efectivo y de cosas de este género que cada uno posea, y si pudiera no debería; el ciudadano no debe tolerar esto; pues a este respecto él está más allá del control del Estado. ¿Cómo puede entonces el Estado proteger lo que no conoce, lo que no debe conocer y lo que, según su naturaleza, es totalmente indeterminable? Sería preciso protegerlo de una manera indeterminada, es decir, en general. Pero a este fin sería preciso que lo que hay que proteger así se vincule a algo determinado y que le sea inseparablemente unido, a algo que, puesto que estos objetos tienen su derecho completamente propio y que recae solamente en ellos, sería puesto expresamente como conjunto de toda propiedad absoluta, inviolable por el Estado mismo y totalmente sustraído a su control. Este elemento determinado debería ser tal que fuera visible, conocido y determinable por la persona del propietario.

Este elemento determinado al cual está ligado el indeterminado puede ser de dos clases; y esta distinción procede de una diferencia que interviene en lo indeterminado a determinar. Pues el Estado ha concedido a todo ciudadano, una vez que ha soportado las cargas públicas, el uso de los bienes que él mismo ha cultivado, fabricado o comprado. A través de este uso inmediato concedido por el Estado es, por tanto, determinada y designada una propiedad en el Estado. Hay que presuponer que lo que alguien utiliza inmediatamente le pertenece, hasta que se demuestre lo contrario; pues se debe admitir, en un Estado bien administrado, que no habrá llegado a utilizarlo contra la voluntad de la ley. Pero a través del uso inmediato algo es ligado al cuerpo. Pues lo que alguien tiene entre las manos, lo que lleva sobre su cuerpo o en su cuerpo es suyo, de quien lo tiene en sus manos o sobre su cuerpo; y con ello está señalado suficientemente. El dinero que yo tengo en mis manos, que yo cuento, [45], que llevo en mis vestido, es mío como los vestidos a los que él se ata (los vagabundos llevan continuamente sobre su cuerpo toda su propiedad absoluta).

Se ha dicho que mi propiedad absoluta no es sólo lo que yo utilizo inmediatamente sino también lo que yo destino para el uso futuro. Pero no hay que esperar ni imaginar de mi que yo lleve todo esto continuamente sobre el cuerpo. Es preciso pues que haya un equivalente del cuerpo por medio del cual lo que se vincula a él, por el simple hecho de que se vincula a él, sea designado absolutamente como siendo mi propiedad. Es esto lo que llamamos alojamiento, en el sentido más amplio

del término, la habitación que alguien se ha alquilado, el baúl de la sirvienta, el cofre que es dado al correo, etcétera). Mi casa en general se encuentra inmediatamente bajo la protección y la garantía del Estado y por su mediación también todo lo que está contenido en ella. El Estado se comporta como garante contra toda irrupción violenta. Pero el Estado no sabe ni debe saber lo que hay en el interior. Los objetos particulares como tales se encuentran pues bajo mi propia protección y bajo mi propio y absoluto dominio; igualmente todo lo que yo hago en mi casa– se entiende, en la medida en que el efecto permanece en el interior de sus muros. El control del Estado va hasta la cerradura de la puerta, y a partir de ahí comienza el mío. La cerradura es la frontera que separa el poder del Estado y el poder privado. Las cerraduras existen para que sea posible protegerse a sí mismo. En mi casa soy sagrado e inviolable, incluso para el Estado. En los asuntos civiles él no puede prenderme en mi casa, sino que tiene que esperar a encontrarme en suelo público. Lo que, sin embargo, *hace perder este derecho doméstico* aparecerá en la doctrina de la legislación criminal.

Por medio de mi casa mi propiedad absoluta está determinada. Algo es una tal propiedad porque – entiéndase, con el consentimiento y la conciencia del Estado – ha llegado a mi casa. Que yo tenga una casa y algo en el interior es, en la constitución descrita aquí, la prueba cierta de que yo he cumplido mis obligaciones en relación con el Estado; a falta de lo cual y antes de lo cual no tengo ninguna, pues el Estado me sustrae primeramente aquello que yo le adeudo.

H

Si yo soy señor y defensor absoluto en mi casa, en el sentido más preciso del término, es decir, en mi habitación, si no tengo casa propia, todo lo que se encuentre en ella se halla bajo mi dominio y bajo mi protección.

[46] Nadie puede entrar en mi casa sin mi voluntad. Incluso el Estado no puede forzarme a dar este permiso, puesto que él mismo no tiene el derecho de penetrar en ella contra mi voluntad. En el interior de mi casa ya no nos encontramos bajo la supervisión y la garantía del Estado, sino bajo los nuestros propios; por tanto, nos sometemos por lo que se refiere a nuestra seguridad personal, a la buena fe y a la confianza

mutuas. Lo que sucede en la casa es un asunto privado y puede ser perdonado; lo que sucede en público es un delito público en el que el perdón por la ofensa no absuelve en absoluto. Se ha suscrito un contrato tácito sobre la seguridad mutua de los cuerpos y de los bienes. Quien rompe este contrato suscrito sobre la base de la buena fe y la confianza es deshonrado, es decir, que se excluye de toda confianza que se le podría conceder ulteriormente. (Así se ha decidido desde siempre, en todas las naciones, un sentido ético profundamente implantado. En todas partes se ha tenido por deshonroso que el dueño de la casa ofenda a su invitado bajo su propio techo y que éste ofenda a su anfitrión. En todas partes ha pesado sobre el robo realizado en la casa una infamia que no alcanzaba atraco realizado con violencia en el dominio público. Esta última es al menos tan dañina como el primero; no es pues sobre el interés personal que podría fundarse esta opinión unánime. Pero el atraco es enérgico, opone una fuerza abiertamente desplegada a una fuerza que jamás le ha concedido su confianza; el robo es cobarde porque utiliza la confianza del otro para perjudicarlo.)

Todo lo que está en la casa, el dinero en efectivo, el mobiliario, los víveres, etcétera (excepto estas últimas en casa de los comerciantes) está sustraído al control del Estado y su propiedad no está en absoluto inmediatamente asegurada. Todos los contratos suscritos a este respecto son suscritos sobre la base de la buena fe y la confianza (a menos que se declare en este asunto comerciante y quiera hacer garantizar el asunto por el Estado, para lo que cada uno, si no tiene confianza, debe tener libertad, y el Estado debe hacer leyes a este efecto). Si yo presto dinero fiándome de la palabra de honor que me da el otro y si éste no mantiene su palabra y niega la deuda, no debo esperar asistencia por parte del Estado: con razón, ya que nuestro contrato no está suscrito bajo su garantía y no puedo probar su deuda de una manera jurídicamente válida. Si por el contrario yo acepto del otro una letra de cambio, puesto que el Estado ha declarado tal letra como una prueba con fuerza legal de la deuda, entonces nuestro contrato está suscrito bajo la garantía del Estado, y en este caso me entrego a su protección. Si los contratos suscritos bajo la simple base de la buena fe y la confianza son rotos, la persona perjudicada no obtiene ninguna ayuda por parte del Estado; pero el que los ha roto está deshonrado.

El *honor* del ciudadano es la opinión que los otros tienen de aquél que se comporta lealmente y de buena fe; evidentemente en aquellos

casos en los que el Estado no puede garantizar nada, [47] pues donde lo garantiza todo es obligado y no es cuestión de lealtad y de buena fe.

El Estado no tiene ni el derecho ni el poder de ordenar que los ciudadanos deben confiar los unos en los otros, puesto que él mismo está erigido sobre la desconfianza universal, ni siquiera se fía de sí mismo ni ha de fiarse, como lo hemos demostrado en todo lo dicho a propósito de la constitución.

El Estado tampoco tiene el derecho de prohibir la confianza en general. Ciertamente tiene perfecto derecho de prohibir que algo que pertenece a su dominio se acuerde sobre la base de la simple lealtad y de la simple buena fe; y tiene el derecho de anular las consecuencias jurídicas de tales negociaciones. Pues sería propagar el desorden y le sería imposible garantizar los derechos, desconocidos por él, de las personas privadas. Un campo, un jardín, una casa sólo pueden ser enajenadas bajo el control de la autoridad; pues la autoridad debe saber quién es, en todo momento, el verdadero propietario. Pero puesto que el Estado no puede de ninguna manera intervenir en este espacio de la propiedad absoluta, ni puede tener conocimiento de lo que cada uno hace con ello, puesto que debe serle permitido al individuo rechazarla, destruirla, etcétera, ¿por qué no debería poder cederlo en base a la lealtad y a la buena fe? Es preciso pues que el dinero en metálico y los valores puedan ser prestados sin la autoridad gubernativa.

Ahora bien, el Estado debe sin embargo proteger la propiedad absoluta de cada ciudadano. ¿Qué puede hacer para protegerla contra la falta de honor? Nada más que *poner en guardia a todos los ciudadanos contra los hombres sin honor que él conoce.*

El derecho y el deber de hacerlo están comprendidos en el contrato de propiedad: el Estado debe proteger contra todos los peligros; pero la ausencia de honor es un gran peligro. El ha de hacerlo imposible en la medida de sus fuerzas. A las faltas al honor que han sido indicadas aquí hay que aplicar la pena de infamia (solamente a las faltas de honor que han sido indicadas, pues el Estado no puede modificar la opinión, especialmente una opinión fundada en la esencia del hombre, como la que se trata aquí. *Voltaire,* por ejemplo, propone cargar al duelo con la infamia. Esto es imposible, pues no se puede llevar a los hombres a tener por deshonrado a aquél que se expone a sí mismo al mismo peligro de muerte que el otro (sí se puede considerar a tales hombres insensatos); así como por el contrario, cada uno tiene el asesinato por vergonzoso.

Pero el Estado no puede prohibir confiar en un hombre sin honor. Quien lo quiera tiene que poder hacerlo por su cuenta y riesgo.

[48] Nadie tiene el derecho de exigir que otro confíe en él, o que el Estado lo obligue a ello. La confianza se gana y se concede libremente. Pero cada uno tiene el derecho de exigir que no se le haga pasar por sin honor sin ninguna culpa. La confianza del otro es para él un gran bien que puede adquirir eventualmente y que depende de su libre bondad. No se puede sustraer esta posibilidad, y hay motivo para la denuncia contra quien pretenda hacer algo así.

El *derecho al honor* en el Estado es pues propiamente el derecho que se tiene de no pasar por sin honor sin culpa alguna. El Estado lo ha garantizado por el hecho de que él mismo como totalidad, y todos los individuos, como consecuencia de la ley jurídica, han renunciado a intervenir en este punto en el curso natural de las cosas y de la opinión. Es un mero derecho negativo.

I

Sobre el derecho a la seguridad y a la inviolabilidad personales.

La libertad y la absoluta inviolabilidad del cuerpo de cada ciudadano no son expresamente garantizadas en el contrato social, pero están constantemente supuestas al mismo tiempo que la personalidad. Es sobre ella sobre lo que se funda totalmente la posibilidad del contrato y de todo aquello sobre lo que se contrata. No se puede pegar al ciudadano, golpearle o retenerlo sin perturbar el uso de su libertad, sin empequeñecer su vida, su bienestar y su libre actividad. Golpes y heridas provocan dolor; pero cada uno tiene el derecho de estar tan bien como pueda y la naturaleza le permita. El ser libre no tiene el derecho de perturbarle a este respecto. Atentar contra el cuerpo es violar de un golpe todos los derechos del ciudadano; es por tanto ciertamente un crimen en el Estado, porque el uso de todos sus derechos está condicionado por la libertad de su cuerpo.

En el territorio público,– todo lo que se sitúa fuera de la casa es territorio público, por ejemplo el campo (el jardín es comúnmente considerado como casa y goza del derecho doméstico)–, en el territorio público yo me encuentro siempre bajo la protección y la garantía del Estado.

Todo atentado dirigido contra mi persona es un crimen público. El Estado debe, en virtud de su función y sin que se necesite además una denuncia particular, investigar (ex officio) y castigar, y las personas privadas no pueden llegar a un arreglo sobre esto.

[49] Pero en el interior de la casa no nos encontramos ni bajo la protección ni bajo las órdenes del Estado, aunque la casa misma sí se encuentre. En lo que concierne a ésta, una irrupción violenta, sea de día o de noche, es un crimen público y está sometida a las reglas que se aplican a ello. Pero aquél que está en mi casa sin haber cometido un allanamiento, sin haber roto una cerradura (es por esto que se admite el hecho de llamar a las puertas, hábito que no se debería suprimir, y la respuesta «entrad» equivale a atribuir un derecho), está en mi casa con mi pleno agrado y sobre la base de una lealtad y de una buena fe recíprocas. Yo no he supuesto que atentaría violentamente contra mi persona o mis bienes, de otra manera no le hubiera aceptado en mi casa.

Pero si él me ataca violentamente, ya sea en mis bienes, o inmediatamente en mi persona, o en ambos porque me defiendo con mi persona contra la primera agresión, ¿he de exigir y esperar entonces la protección del Estado?

En primer lugar, el Estado no sabe lo que pasa en mi casa, no tiene el derecho de saberlo públicamene ni de hacer como si lo supiera. Para que llegara a saberlo sería preciso que se lo hiciera conocer yo mismo de una manera jurídicamente válida para un Estado; es decir que yo debería elevar una denuncia (aquí, pero solamente aquí, vale el principio: allí donde no hay demandante no hay juez; pero carece de valor para lo que sucede en territorio público. Las tabernas, cafés, etcétera, todo lugar en el que todo el mundo es bien recibido con su dinero, son lugares públicos; en ellos se practica el comercio. Nuestros Estados extienden a menudo enormemente esta regla jurídica que sólo es válida parcialmente). Si las partes quieren ponerse de acuerdo amistosamente, el Estado no debe preocuparse por ello.

¿Pero está obligado el Estado a recibir las denuncias sobre las ofensas privadas y hacer justicia en este respecto, y por qué razón? Por la razón siguiente: el Estado debe, en virtud del contrato social, protegerme también en mi casa y a todo lo que ella contiene; sólo que él no puede [hacerlo] inmediatamente, porque iría en contra de mi derecho, sino sólo mediatamente, solamente globalmente y en bloque. La protección inmediata sería contraria a mi derecho, porque su condición, el

conocimiento que el Estado tendría de ello, sería contraria a mi derecho. Si entonces yo abandono este derecho poniéndolo voluntariamente en conocimiento del Estado, someto con ello voluntariamente de una manera inmediata lo que antes sólo lo estaba mediatamente. Lo que le someto voluntariamente adquiere los derechos de todo lo que se encuentra inmediatamente bajo la garantía del Estado. Se entiende que esto debe ser tomado en cuenta en la ley penal y que esta disposición tiene que ser hecha pública, [50] a fin de que nadie espere la impunidad, y se encuentre burlado en esta esperanza.

Pero mediante esta decisión nos hemos encerrado en una gran dificultad. Pues si alguien es asesinado en su casa, él no puede denunciar. Se dice que será su familia la que denunciará. Pero, ¿y si carece de ella o son los mismos miembros de su familia los que lo han matado? El Estado no ejerce ninguna jurisdicción sobre lo que sucede en casa; no hay, en particular contra el último caso, ninguna protección y ninguna ley, sino más bien una legislación que hace peligrosa para el ofensor la vida del ofendido y lo deja en una situación en la que sólo está completamente seguro por la muerte del otro, impulsando a todo agresor a llegar hasta el final y a matar, preferentemente de una manera rápida, a aquél del que se teme la denuncia.

Esto no puede ser. Por tanto, tiene que residir en la razón otra decisión especial para este caso. Nosotros nos proponermos buscarla.

Si aquél que ha sido asesinado viviera, podría denunciar o perdonar. El ha sido muerto injustamente, debería vivir todavía y el Estado sabe sólo que él vive, pues ha sido muerto fuera de su esfera. El Estado ha de exigir a él que todavía decida en este caso; su voluntad debe pues, según el derecho externo en su integridad, ser considerada por el Estado como aún duradera. El individuo asesinado no ha determinado esta voluntad; pero ella está determinada, declarada y garantizada por la voluntad general de todos los ciudadanos considerados *como particulares y como súbditos* – y no por la voluntad común del Estado que aquí juzga, decide y garantiza, pero no quiere, ni exige, ni pone denuncias.– (De esta garantía de la última voluntad de un muerto por la voluntad general de los particulares, concepto completamente nuevo para nuestra investigación, se hablará más extensamente a propósito de los testamentos. Esta voluntad general de todos los particulares (del público) y la garantía que ella procura interviene precisamente allí donde depende de todos los particulares que el muerto haya tenido una voluntad y que sea

válida, porque en este caso todos tienen que tener una voluntad y cuidar de hacerla válida). ¿Cómo debería ser ahora la voluntad del muerto, según la voluntad general? Ella debería poner una denuncia, así lo manifiesta la voluntad general. Debería haber un representante de esta voluntad general, en atención a la última voluntad del muerto, que sea aquí el *denunciante,* una especie de acusador público: pues el Estado no sabe verdaderamente lo que ha pasado ni puede saberlo. Toda persona privada tiene el derecho de pedirle que cumpla con su deber. Toda persona tiene el derecho de señalarle el asunto, y si él no denuncia, denunciarlo a él mismo.

[51] Toda persona privada debe no solamente tener el derecho, sino incluso estar obligado a señalar lo que sabe de tales sucesos; y si no lo hace es punible y cae sobre él la denuncia del representante acabado de describir. El Estado en general, en esta rama del poder público, está obligado a preocuparse de la muerte de sus ciudadanos y de la manera en que ellos mueren. El fallecimiento es un acto público. Los médicos deben estar situados bajo el control del Estado. Y así será, a la inversa, el interés del agresor mantener la vida del agredido, pues durante el tiempo que él viva puede perdonarlo; después de la muerte, el ofensor cae en las manos del público y de su representante, y éste no puede, en atención a su propia seguridad, conceder el perdón.

Aquí se inscribe el derecho de autodefensa, del que queremos ocuparnos rápidamente.

Nadie tiene el derecho de defender con su cuerpo una propiedad designada por el Estado, lo que produciría necesariamente un peligro de muerte para el agresor y para el defensor; pues cada uno puede hacer después la prueba de su posesión, ser restablecido en su estado anterior y el culpable castigado (por ejemplo si alguien labora el campo de otro). Sin embargo, sí puede cuidar de procurarse testimonios y pruebas sobre la persona del culpable.

Una propiedad no designada, es decir, tal que su posesión sólo está designada porque alguien la lleva sobre él y con él, o la tiene en su casa, cada uno tiene el derecho de defenderla él mismo poniendo en peligro la vida del agresor. Aquí no se ha de preguntar: «¿Qué es la vida a cambio del dinero?» Éste es , en todo estado de causa, un juicio de la bondad, no del derecho. Cada uno tiene el derecho absoluto de no dejarse tomar nada por la violencia y de impedirlo por todos los medios. Un atentado contra mi propiedad con violencia se convierte, si la protejo

con mi persona, en un atentado mismo contra mi persona. Aunque el atentado no vaya desde el principio contra mi persona, tengo igualmente el mismo derecho de autodefensa. El fundamento de este derecho reside en esto: que el socorro del Estado no está inmediatamente disponible, mientras que la defensa, dado que el va contra una *propiedad irremplazable,* tiene que suceder sobre el terreno.

Esto indica al mismo tiempo el límite del derecho de autodefensa. Yo tengo este derecho únicamente en la medida en que el Estado no puede defenderme; por tanto no depende de mí que él no pueda defenderme, y yo estoy legalmente obligado, en la medida en que dependa de mí, a hacerlo posible. En el peligro yo estoy obligado a pedir inmediatamene su ayuda; esto sucede mediante el *grito de socorro.* Esto es absolutamente necesario y es la condición exclusiva de un derecho de autodefensa. Esta circunstancia tiene que ser introducida en la legislación y ser inculcada en los ciudadanos desde la juventud para que se habitúen a ello. [52] Pues ¿qué sucedería si yo asesinara a alguien y dijera: «El me ha atacado y sólo podía salvar mi propia vida con su muerte»? El muerto no puede probarme si yo he mentido y, por tanto, no se puede comprender por qué no podría pretender la misma cosa si yo mismo fuera el agresor. La seguridad general sería con ello muy perjudicada. En cambio, si yo he pedido socorro, puedo probarlo, o al menos no se me puede probar lo contrario; y a sí obtengo para mí la presunción de inocencia (la ley de las doce tablas autorizaba al que había sufrido un robo a matar al ladrón que opusiese resistencia. Con razón, si el robo concernía a una propiedad no designada; pues nadie puede ser obligado a dejarse arrebatar un bien del que no puede probarse después que es su propiedad. El tenía el derecho de recuperar por la fuerza su botín. Pero entonces el ladrón que se defendía atacaba su propio cuerpo y su vida y el agredido tenía pues también el derecho de defenderse poniendo en peligro la vida del ladrón. Sin embargo, la ley exigía que en tal circunstancia, él gritase. Igualmente con razón, y es únicamente bajo esta limitación que la primera ley podía ser lícita. Con su grito él se ponía en situación de tomar al público como testigo de su inocencia o de recibir una ayuda que desarmaría al ladrón, se apoderaría de su persona y liberaría al propietario de la necesidad de matarlo para conservar su propiedad).

La agresión sucede ya en territorio público (en el sentido de la palabra que ya ha sido explicitado), ya en mi casa. En el primer caso, la apli-

cación de los principios enunciados no tiene dificultad. En el segundo, ninguna persona privada, e incluso el Estado, tiene ciertamente el derecho de penetrar en mi casa. Pero, con mi grito de ayuda, doy el derecho al Estado y a cualquiera de penetrar en ella; en consecuencia, someto inmediatamente al Estado aquello que inicialmente sólo debe proteger mediatamente. Mis gritos son una denuncia; mi renuncia, por tanto, a mi derecho doméstico.

Todo hombre que escuche la llamada de socorro está legalmente obligado por el contrato estatal a acudir, en virtud de los principios anteriores. *Pues todos los individuos han prometido proteger a todos los individuos. Pero la llamada de socorro constituye el anuncio de que existe un daño al que el representante del poder protector, el Estado, no puede poner remedio rápidamente.* Una llamada de socorro transfiere a cada individuo no sólo el derecho, sino también el deber cívico de asegurar inmediatamente una protección. Aquél al que puede demostrársele que [53] ha oído la llamada y no acude es condenable, pues ha obrado contra el contrato social; y la legislación ha de tener esto en cuenta. Esta ayuda en la necesidad no es sólo *un deber de conciencia y de cristiano;* es un *deber cívico absoluto.*

Aquéllos que acuden en ayuda no han de hacer nada más y no pueden hacer nada más que separar a los contendientes y poner fin al proceso de violencia entre ellos. Si desaparece el fundamento, desaparece lo fundado. Pero el derecho inmediato a la protección se funda en el peligro presente. Por el hecho de su presencia este peligro ha desaparecido y se puede esperar la ayuda del Estado, que es el único juez legítimo entre ellos (por ejemplo, que el ladrón, una vez arrestado, sea linchado por el populacho es una barbarie contraria al derecho, y punible. Desaparecido el peligro para el cuerpo o para los bienes, la autoridad vuelve a ser el único protector y juez).

Hay todavía otro caso de autodefensa que hace referencia a un pretendido derecho de necesidad, de cuya teoría vamos a tratar aquí también inmediatamente. Este derecho debe intervenir cuando dos seres libres, no porque uno ha atacado al otro, sino en razón de una simple causalidad de la naturaleza, llegar a una situación tal que uno de los dos no puede salvarse más que por la desaparición del otro y que, si uno de los dos no es sacrificado, son los dos los que peligran (aquí se sitúa la célebre tabla milagrosa de la Escuela sobre la cual se encuentran dos náufragos, cuando sin embargo sólo puede soportar a uno

solo – tabla que para mayor comodidad se ha transformado corrientemente en una barca provista de las mismas cualidades. Hemos determinado el caso con rigor mediante conceptos y nos abstenemos de los ejemplos).

Se ha empleado mucho trabajo para resolver esta cuestión jurídica y se le ha respondido de maneras muy diversas, y todo porque no se ha pensado de manera suficientemente rigurosa el principio de toda valoración jurídica. La cuestión de la doctrina del derecho es la siguiente: ¿cómo pueden coexistir muchos seres libres en tanto que tales? En la medida en que se plantea la cuestión de la manera y de las modalidades, se presupone la posibilidad de la coexistencia en general. Si esa posibilidad desaparece, la primera cuestión que refiere a la determinación de la posibilidad, por tanto la cuestión de derecho desaparece totalmente. Pero aquí, según nuestra suposición explícita, está el caso. No hay, por tanto, ningún derecho positivo a sacrificar la vida del otro para mi propia conservación; no es ya contrario al derecho, es decir, no entra en conflicto con un derecho positivo que tendría el otro de conservar su vida al precio de la mía; pues ya no se trata en general de derecho. La naturaleza le ha dado *a ambos* el derecho de vivir, y la decisión incumbe a la fuerza física y al arbitrio. Pero puesto [54] que sin embargo es preciso considerar a ambos como sometidos a la ley jurídica, bajo la cual después del hecho volverán a estar en relación con otros, se puede describir el derecho de necesidad como el derecho de considerarse como totalmente liberado de toda legislación jurídica. (Decíamos precisamente: la decisión incumbe al arbitrio. Pero el arbitrio que no está determinado por la ley jurídica se encuentra sometido a una legislación superior, la legislación moral; y en esta ley moral podría muy bien haber una prescripción para nuestro caso. Efectivamente: no hagas nada, dice esta ley, sino abandona el asunto a Dios, que bien puede salvarte si es su voluntad y al cual tienes que entregarte, si no lo es. Pero esto no pertenece a nuestro propósito aquí, donde nosotros sólo tenemos que habérnoslas simplemente con el derecho).

Después del ejercicio del derecho de autodefensa, sea con ocasión de una agresión o de un azar, el que lo ha ejercido tiene que responder ante el Estado. Pues él siempre se ha situado bajo las leyes del Estado y quiere ser considerado como estando sometido a ellas; ahora bien, en aquel caso él se ha sustraído, porque en él ninguna ley jurídica podía valer. Él ha declarado que ha sido el caso de esta invalidez lo que ha sucedido. Quien

no se presenta voluntariamente ante el juez obtiene una presunción contra él. La última voluntad del muerto presumiblemente es la siguiente: que el asunto sea objeto de una investigación. Por tanto, es al acusador público, descrito antes, al que incumbe presentar la denuncia, ya para que, si el autor no se ha presentado de ninguna manera, lo conduzca ante el tribunal, porque si es demostrable que habría podido presentarse antes, ya está medio convencido de que su causa es mala (pues si tiene confianza en que su causa es justa, ¿por qué teme al tribunal?); ya para que, si se ha presentado voluntariamente, el acusador represente ante el tribunal a la parte contraria. El acusado no está obligado a presentar la prueba positiva de que ha sido un caso de legítima defensa, pues muy poco numerosos son los casos en que sería capaz de hacerlo, incluso en las causas más justas, dado que se trata de una situación efímera e inhabitual. Si no se aporta la prueba negativa de que no ha sido un tal caso, es suficiente para que el proceso judicial contra él sea suspendido. Pero no está completamente absuelto, si él no puede aportar la prueba positiva y mientras que aún sea posible que se produzcan en el futuro otras circunstancias que lo inculpen. De esta simple suspensión del procedimiento se tratará más extensamente en la doctrina de la justicia criminal.

Así, bienes y honor del ciudadano están rigurosamente determinados y, como [55] su vida, convenientemente asegurados; y no puede verse cómo podrían asegurarse mejor.

K

Sobre la adquisición de la propiedad, investigación que, como se mostrará inmediatamente, incluye al mismo tiempo la que concierne al abandono de la propiedad.

Aquí sólo se trata de la adquisición de la propiedad en el sentido más propio del término, es decir de la adquisición por la cual el patrimonio de alguien aumenta efectivamente; o al menos que, en virtud de las dos clases de determinación que pueden corresponder a la propiedad, o relativa o absoluta, se modifique en cuanto a su naturaleza. Pero de ninguna manera se trata del simple intercambio de una cosa de un valor determinado por otra del mismo valor; dicho de otra manera, del comercio, sobre el cual lo que era necesario ya ha sido recordado antes y que propiamente no es una adquisición, sino simplemente un inter-

cambio. Tampoco se trata de la adquisición originaria, que al mismo tiempo sería una adquisición para el Estado, un crecimiento del patrimonio mismo del Estado. Ésta está inmediatamente sometida a las condiciones del contrato originario de propiedad. Se trata sólo de la transferencia completa de la propiedad de un ciudadano a otro, – por tanto, de un objeto específico de la legislación civil, de la que sólo hablamos aquí–, de manera que la propiedad del Estado permanece la misma y es alterada únicamente la relación de los ciudadanos; a un ciudadano que, o bien no tenía en efecto esta propiedad, o bien no poseía su valor en esta clase de propiedad.

La propiedad es de una doble naturaleza: absoluta, sustraída al control del Estado –dinero y valores; y la que está sometida a este control –campos, jardines, casas, privilegios civiles, etcétera.

Si las dos especies de propiedad son cambiadas una por la otra, es decir, si una venta está concluida, cada uno adquiere una clase de propiedad que no tenía, y por tanto aquí es precisa la investigación. No se plantea la cuestión de saber si el contrato de venta debe ser concluido bajo el control (jurídico) del Estado y estar bajo su garantía. El Estado tiene ciertamente el objeto de la propiedad bajo su control, lo protege y lo concede como propio a tal persona determinada; tiene que hacerlo saber al propietario determinado. Nadie posee legítimamente tal objeto si no es en virtud de su reconocimiento por el Estado.

[56] Sobre esto podría surgir ahora la cuestión de en qué medida el Estado está obligado a dar su aprobación a todos los acuerdos encontrados entre personas privadas sobre tales objetos y en qué medida puede rechazarlos e invalidar el contrato.

En primer lugar, la intención jurídicamente fundada del Estado, en relación con toda propiedad que es otorgada para ser utilizada, es que se utilice convenientemente para las necesidades del Estado. El comprador debe pues ser exhortado a usarla y estar en disposición de hacerlo; por ejemplo, de poder practicar y comprender la agricultura sobre el campo que ha comprado, y el oficio cuyo privilegio ha adquirido – de otra manera algo se sustraería al Estado. En cuanto a la cuestión de saber si se puede comprar casas con la intención de derrumbarlas, esto depende de la disposición particular de la ley, la cual debe regularse según las circunstancias.

Por otra parte, puesto que el vendedor, en relación con su dinero, que es una propiedad absoluta, conforme a la naturaleza de una tal

propiedad, se sustrae enteramente al control del Estado, aunque el Estado debe cuidarse de asegurar su mantenimiento, la venta debe realizarse de manera que la subsistencia del vendedor sea asegurada en todos los casos y nunca pueda ser una carga para el Estado. Este aseguramiento puede suceder de la siguiente manera: o bien lo que se llama reservas es conservado por el vendedor en su casa o en sus tierras, o bien su capital es custodiado bajo el control del Estado. Él no es propietario absoluto de su dinero, porque es su único medio de sustento y es responsable ante el Estado de la posibilidad de su subsistencia. Quién vende renuncia a una propiedad al mismo tiempo que adquiere otra y lo mismo sucede para el comprador, como se entiende por sí mismo.

Una segunda clase de adquisición y abandono es la absoluta, cuando el que adquiere una propiedad no da ningún equivalente al que la abandona en su favor: *donación y testamento.* Hablemos en primer lugar de la donación.

La propiedad cedida por donación es o bien relativa o bien absoluta. Al igual que para la primera en general ningún contrato extrajurídico es válido, tampoco es válida una donación extrajurídica de la misma. Sin embargo, una donación de la propiedad absoluta es válida cuando es cedida de mano a mano. Por tanto, no puede jamás surgir un litigio sobre la cuestión de saber si el regalo ha sido aceptado o no. Si, como en el primer caso, no ha aceptado la donación ante los tribunales; si, como en el segundo, el regalo no se ha aceptado o no se ha declarado querer recibirlo, entonces la donación no es legalmente válida.

En la donación tiene lugar exactamente la misma condición que en la venta. El donador debe conservar lo suficiente para poder vivir.

[57] Nadie tiene el derecho de reclamar de nuevo lo que ha sido dado, pues a través del contrato el que recibe la donación se convierte legítimamente y sin restricción en propietario.

Mediante un testamento algo es donado después de la muerte del testador. A este respecto, se suscita esta cuestión importante: ¿Cómo puede obligar a los vivos la voluntad de un muerto? El concepto de derecho sólo vale para personas que pueden encontrarse, y que se encuentran efectivamente, en relación de influencia recíproca en el mundo sensible. Por tanto, el muerto, a primera vista, no tiene derechos, y su propiedad revierte al Estado, que es el primer poseedor, porque

ningún individuo tiene el derecho de tomar posesión de él sin su permiso. Sin embargo, es muy posible que un hombre, en su vida, alimente deseos para otros con miras al tiempo posterior a su muerte. La firme creencia de que éstos serán cumplidos, es a menudo una ventaja real que procede de la firme creencia de los interesados en ello, por ejemplo, mejores cuidados, el afecto y el amor de aquéllos que podemos nombrar nuestros herederos, son un bien considerable en la vida. Dicho brevemente, la convicción de la validez de los testamentos es para los vivos un bien sobre el que pueden perfectamente adquirir también un derecho. Es sólo desde este punto de vista que hay que considerar el asunto. De ninguna manera se habla del derecho de los muertos –los muertos carecen de derechos–, sino solamente del derecho de los vivos.

Allí donde se muestra aquella necesidad entre los hombres será tenida en cuenta en el contrato de propiedad. Todos quieren garantizar a todos esta convicción. Pero este contrato –no debe dejarse de lado– es un contrato arbitrario, es decir, que una relación jurídica entre los hombres es perfectamente posible sin él, como lo hemos visto antes. No es necesario que nazca un conflicto jurídico sobre la sucesión de los muertos. El Estado existe para encargarse de ello. (Es necesario todo contrato sin el cual no puede existir ninguna relación jurídica en general. El contrato sobre los testamentos no es de esta especie y a este respecto yo lo llamo contrario arbitrario).

Pero esta convicción sólo puede producirse en la medida en que los testamentos tengan el valor de una ley, es decir, valen sin excepción. Por tanto, tan ciertamente como todos quieren garantizarse esta esperanza, ellos quieren esa ley, y se convierte así en una ley del Estado: los testamentos deben tener valor. Todos, por su propio interés, garantizan al moribundo que su última voluntad tendrá valor; haciendo esto, se garantizan a ellos mismos la validez de su propia última voluntad; el derecho del moribundo está ligado al derecho de todos los ciudadanos que le sobreviven. No es su voluntad, sino la voluntad universal la que obliga a los vivos que están interesados en ello, y particularmente al Estado, que de no ser así tendría el derecho [58] de sucesión. El Estado como voluntad común (*volonté générale*) es por tanto aquí una parte y la voluntad universal (*volonté de tous*) es la otra parte que interviene en el contrato.

El control del derecho testamentario pertenece al sustituto o representante de la voluntad de todos (Aller), descrito antes. En este asunto él es el demandante ante la autoridad y debe vigilar la ejecución de los tes-

tamentos. El no se halla bajo el control del poder ejecutivo, como el resto de los magistrados, pues éste es una parte (si bien ante él tiene que denunciarse y ser castigado por él), sino inmediatamente bajo el del pueblo. Toda persona privada que observa alguna cosa incorrecta debe tener el derecho de denunciarla. Por lo demás, no será necesario, en este caso, que los extraños se inmiscuyan en esto, puesto que hay interesados directamente en el asunto.

Los testamentos deberían ser hechos bajo la supervisión y con la asistencia de este magistrado y con la de *testigos*. Estos testigos representan al público, al cual, como se ha mostrado, importa la validez de tales prescripciones.

Es totalmente arbitrario que en general los testamentos sean jurídicamente válidos; por tanto es de igual modo completamente arbitrario y depende únicamente de lo que disponga la voluntad universal, es decir, del legislador, determinar hasta dónde debe llegar el derecho de transmitir sus bienes por testamento; sin embargo, es preciso que algo sea expresamente determinado a este respecto, y por tanto, es necesario hacer leyes. Depende del legislador, que debe tener en cuenta la situación particular del Estado, saber si la sucesión intestada debe ser introducida y cómo delimitar la libre disposición de la propiedad (el *legar*). Hay una sola limitación necesaria a priori, exactamente la misma que se encontró a propósito de la donación en general: aquéllos que se deja tras de sí, por ejemplo la viuda, deben vivir, y los niños deben recibir una educación, es decir, poder ser puestos en situación de adquirir ellos mismos una propiedad. Esta posibilidad no puede ser suprimida por la libertad de los testamentos, pues el Estado debe garantizar la subsistencia de la familia del difunto.

A parte de las formas de adquisición señaladas, no puede haber ninguna que deba ser permitida en el Estado. Nuestra investigación concerniente a la propiedad está, por tanto, completamente cerrada.

[59] *§.20.*

Sobre la legislación penal.

Tesis. Aquél que viola en una parte el contrato social, sea voluntariamente o por negligencia, cuando en el contrato se contaba con su pru-

dencia, pierde así con todo rigor todos sus derechos como ciudadano y como hombre, y es completamente privado de derechos.

Demostración. Como consecuencia del concepto de derecho en general, cualquiera tiene derechos exclusivamente bajo la condición de que se integre en una comunidad de seres racionales, es decir, a condición de que haya hecho de la regla del derecho la ley inviolable de todas sus acciones y que sea capaz de ser también efectivamente determinado por la representación de esta ley en todas las manifestaciones de la libertad que están bajo la misma. Quien voluntariamente transgrede la ley no está en el primer caso; el que la transgrede por negligencia no está en el segundo. En ambos desaparece la condición de la capacidad jurídica, la integración en una sociedad de seres racionales; por tanto, con esta condición se suprime al mismo tiempo lo condicionado: la capacidad jurídica. Dejan de tener derechos.

Esta relación no es transformada por el contrato de ciudadanía como tal. Todos los derechos positivos que posee el ciudadano sólo los posee a condición de que los derechos de todos los otros ciudadanos estén seguros ante él. Si no es el caso, ya sea a causa de su voluntad resueltamente contraria al derecho o por irreflexión, el contrato es anulado. Entre él y los demás ciudadanos no existe ya la relación jurídica instaurada por el contrato social y, como fuera de este contrato no hay relación jurídica ni fundamento posible para ella, ya no existe en general absolutamente ninguna relación jurídica entre las dos partes.

Todo delito excluye del Estado (el criminal se convierte en proscrito, es decir que su seguridad está tan poco garantizada como la de un pájaro, ex lex, *hors de loi*). Esta exclusión tendría que ser ejecutada por el poder del Estado.

Antítesis. El fin que persigue el poder del Estado no es otro que el de la seguridad recíproca de los derechos de todos ante todos y el Estado no está obligado más que a una cosa: a emplear los medios suficientes para alcanzar este fin. Si el mismo pudiera ser alcanzado sin proceder a esta exclusión absoluta de todos aquéllos que de alguna manera han cometido un delito, el Estado no estaría necesariamente obligado a imponer esta pena por un delito contra el cual él podría proteger de otra manera a sus ciudadanos [60]. No habría razón para introducirla en tal caso, pero hasta ahora a decir verdad no había tampoco ninguna para no introducirla. La decisión dependía del arbitrio. Ahora bien, al Estado interesa tanto conservar a sus ciudadanos, si esto puede conciliarse con

su fin principal, como interesa a cada individuo no ser, para cada delito, declarado privado de derechos. Sería pues oportuno a todos los respectos, en todos los casos en los que la seguridad pública no fuera amenazada con ello, sustituir por otras penas la exclusión de la que es en rigor merecedor todo delito.

Esto sólo podría suceder gracias a un contrato de todos con todos, que ulteriormente se convertiría en una norma para el poder ejecutivo. El contenido de ese contrato sería el siguiente: todos prometen a todos, en la medida en que es compatible con la seguridad pública, no excluirles del Estado por sus delitos, sino permitirle expiar esta pena de otra manera. Llamaremos a este contrato *contrato de expiación.*

Este contrato es útil tanto para todos (el todo estatal) como para cada individuo. El todo obtiene así la esperanza de conservar al ciudadano cuya utilidad supera a la nocividad, y la obligación de admitir la expiación; el individuo obtiene el pleno derecho de exigir que se le admita esta expiación en lugar de la punición más grande de la que era merecedor. Hay un derecho, y un derecho muy útil y muy importante del ciudadano, a ser castigado.

Este contrato se convierte en una ley del Estado y el poder ejecutivo se compromete con ella.

I.) Según lo que se ha indicado, el contrato de expiación no se aplica más allá de los límites en los cuales puede coexistir con la seguridad pública. Extendido más allá, es ilegítimo y contrario a la razón; y un Estado en el que superara sus límites no habría absolutamente ningún derecho; es decir, la seguridad pública no estaría suficientemente garantizada y no podría obligar a nadie a entrar en él o a permanecer en él.

La pena no es un fin absoluto. Si se afirma que sí, sea expresamente o formulando proposiciones que no se pueden enunciar más que suponiendo implícitamente una tal premisa (por ejemplo, el veredicto sin apelación, categórico: quien ha matado debe morir (21)), es que no se comprende nada. La pena es un medio para alcanzar el fin último del Estado, la seguridad pública, y la única intención que con ella se persigue es que, mediante su amenaza, el delito sea evitado. El fin perseguido por la ley penal es que el caso de su aplicación no suceda nunca. La mala voluntad debe ser [61] reprimida por la amenaza de la pena, la voluntad buena de la que carece debe ser engendrada por ella, y entonces ya no hay necesidad de la pena. Pero para que este fin pueda ser

alcanzado, es preciso que cada ciudadano sepa de manera perfectamente cierta que, si comete un delito, la amenaza de la ley se cumplirá infaliblemente sobre él. Por tanto, la pena existe también en función del ejemplo, con el fin de que todos sean mantenidos en la firme convicción de que la aplicación de la ley penal es infalible. La primera intención de la ley penal era disuadir al criminal de cometer un crimen. Como esta intención no se ha cumplido, su punición tiene otra: la de apartar del mismo crimen a los demás ciudadanos y a él mismo para el futuro. El ejercicio de la justicia penal es en consecuencia un acto público. Todo individuo que ha oído hablar de un crimen debe también oir hablar de la punición de ese crimen. Sería una evidente injusticia hacia todos los que en el futuro sean tentados a pecar contra esta misma ley no poner en su conocimiento que el delito pasado ha sido efectivamente castigado. Obtendrían con ello la esperanza de la impunidad).

El principio material de las penas positivas en el Estado ya ha sido indicado y demostrado más arriba (§ 14). Cada uno debe necesariamente poner en juego sus propios derechos y libertades (su propiedad en el sentido más amplio del término) exactamente en las mismas proporciones en que ha sido tentado, por egoísmo o por irreflexión, a violar los derechos del otro (es la pena de la igual pérdida, *poena talionis*. Que cada uno lo sepa: lo que haces sufrir al otro no es al otro, sino únicamente a tí mismo al que haces sufrir). El espíritu de este principio, como igualmente hemos visto, es éste: es preciso que sea dado un contrapeso suficiente a la voluntad injusta o a la irreflexión.

Allí donde este principio es aplicable, el contrato de expiación puede tener un valor; entonces, como hemos visto, con su aplicación efectiva se puede contar ciertamente con la seguridad pública. La cuestión de hasta dónde se extiende legítimamente el contrato de expiación está pues resuelta en verdad sólo en parte (el porqué lo veremos después), cuando se responda a lo siguiente: ¿hasta dónde es posible poner un contrapeso a la voluntad mala o a la irreflexión?

II). Este contrapeso es posible o imposible, ya por la naturaleza de la cosa, ya por el hecho de la situación particular del sujeto sobre el que se calcula la eficacia de la ley penal.

En primer lugar, por la naturaleza de la cosa. Precisamente porque el que está tentado a transgredir la ley quiere algo, debe impedirse expresar su voluntad en acciones. Es preciso pues que su voluntad apunte efectivamente a la posesión de este elemento material, si se debe poder

esperar una eficacia de la ley. Tiene que haber una voluntad materialmente mala, una voluntad egoísta, codiciosa de los bienes ajenos [62]. Lo mismo sucede con la irreflexión. En la medida en que el irreflexivo tiene al menos la suficiente prudencia para no inflingirse a si mismo un cierto perjuicio, debe ser posible forzarlo a cuidar de no inflingir el mismo daño a otro. En este último caso sólo interviene una reparación de daños, porque se supone que el valor de la propiedad del otro está perdido; en el primer caso, el agresor restituye al poseedor legítimo lo apropiado indebidamente, y entrega de sus propios bienes el mismo valor como pena.

(Este es el lugar en el que la teoría del contrapeso se puede hacer completamente clara. Si no se toma del ladrón más que lo que ha sustraído, no ha hecho más que darse el trabajo para nada. Puesto que necesariamente debía suponer que no sería descubierto, porque de otra manera no se habría dado ciertamente un tal trabajo en vano, su cálculo era el siguiente: o bien soy descubierto, o bien no lo soy. Si es la primera eventualidad la que se produce, restituyo lo que antes no me pertenecía; si es la segunda, yo he ganado. En ningún caso puedo perder. Pero si se introduce la pena de la igual pérdida, lo que pierde el criminal, en el caso de que sea descubierto, es tan grande como lo que gana en el caso de que no sea descubierto. La balanza de la probabilidad tendría, por tanto, que caer del lado del no descubrimiento para que ose a pesar de todo cometer el delito. Pero tal probabilidad no debe existir en un Estado bien gobernado.)

El principio del contrapeso es, según la naturaleza de la cosa, inaplicable si la voluntad es formalmente mala, es decir, si el daño está provocado no por la ganancia que se conseguiría con ello, sino únicamente por dañar. A una tal voluntad no le retiene la pena de la igual pérdida: el hombre malo, que se regocija con el mal que provoca, acepta muy gustosamente sufrir una pérdida, ya que su enemigo va a sufrir también un daño. Si no se halla otro medio para proteger a los conciudadanos contra una tal voluntad formalmente mala, se debería imponer la exclusión del Estado para todo delito que proceda de esta voluntad.

Tenemos aquí por primera vez un caso en el que en el delito hay que considerar la disposición de ánimo y las intenciones, y establecer la pena en función de esto. Si es sólo esto lo que los juristas tienen en la cabeza cuando quieren orientar también su juicio sobre la base de la importancia moral del delito, ellos tienen toda la razón. Pero si acaso

hablaran de la única y verdadera pura moralidad, cometerían un grave error. Ningún hombre puede ni debe ser a este respecto el juez del otro. El único fin perseguido por la punición civil, la única medida [63] de su grandeza, es la posibilidad de la seguridad pública. El daño a la misma que se le hace simplemente por dañar no puede castigarse más duramente que la que procede del egoísmo, por la razón de que testimoniaría un más alto grado de inmoralidad; —la moralidad no es absolutamente más que una y no admite ningún grado, se trata de querer el deber exclusivamente porque es reconocido como deber; y por otra parte, si acaso fuera cuestión de aptitud para esta moralidad, ¿quién podría pues afirmar que aquél cuyo crimen manifiesta al menos energía y coraje es por este hecho más insensible a la moral que el que sólo está dirigido por el egoísmo? — sino que al daño por sí mismo hay que castigarlo más duramente porque el temor de la pena más ligera no garantiza frente a él una seguridad suficiente.

Entonces surge la cuestión de cómo se puede saber y demostrar con validez en relación con el derecho externo en qué caso se encuentra el que ha transgredido así la ley y qué principio de punición debe aplicársele.

De aquél que puede mostrar que ha tenido necesidad de lo que ha tomado de otro, para qué fines ha tenido necesidad de ello, que lo ha utilizado efectivamente para estos fines, etcétera, debe admitirse que ha delinquido por interés. De quien no puede hacerlo, quien de ninguna manera ha tomado para él la propiedad del otro, ni querrá tomarla para él, sino que solamente la ha dañado sin utilidad para nadie, en este caso surge otra duda. En efecto, el daño cometido por imprudencia del que no resulta ninguna ventaja para su autor, y el perjuicio deliberado, cometido por maldad, son según su manifestación externa muy parecidos. ¿Cómo hay que distinguir a uno del otro? Hay para el daño cometido por maldad dos criterios, uno externo y otro interno. El [criterio] externo interviene cuando se pueden indicar las acciones libres precedentes que sólo se pueden pensar como un medio para el fin del daño. Por el contrario, quien asegura haber hecho daño a otro inadvertidamente *tiene que poder probar un fin muy distinto de la acción libre* al que debe vincularse de manera casual el daño ocasionado al otro. No hay que dispensar de esta prueba positiva. Quien no puede aportarla es ya como si se atribuyera a la mala intención. Sin embargo, siempre es posible un concurso de circunstancias bastante singular para dar la apa-

riencia de la maldad premeditada sin que ésta sea fundada. De ahí que sea preciso tener en cuenta el criterio interno, es decir, si ha habido hostilidad contra el perjudicado, conflictos entre las dos partes, etcétera; si el acusado de maldad se ha hecho sospechoso de tales disposiciones de ánimo en su vida pasada. Ahora bien, si todas las circunstancias no confirman la sospecha, pero tampoco la eliminan de manera convincente [64], caso que es muy posible, ¿qué hay que hacer entonces? Una gran parte de los juristas recomienda en este caso una atenuación de la sentencia; pero esta indulgencia hacia el culpable es una gran severidad y una injusticia contra la *res pública*. Si se piensa el caso rigurosamente, entonces se encuentra en él mismo la solución. La investigación no ha sido acabada y no ha podido serlo con las pruebas disponibles hasta ahora; el acusado no es condenado ni absuelto con las pruebas aducidas, y por lo tanto el juez no ha de condenarlo ni de absolverlo. En la pena de irreflexión él ha incurrido incontestablemente, y ha de pagar ésta mientras tanto. Por lo que se refiere a su mala voluntad, hay que permitirle que se vaya y actúe de manera que se le pueda conocer mejor y acaso se encuentren las pruebas que faltan. Que permanezca, por un tiempo más o menos largo, a merced de las circunstancias, bajo el control particular de la autoridad, respetando su libertad, porque de otra manera no se podría ciertamente observar sus disposiciones de ánimo. Esta autoridad observará atentamente si del objeto de la disputa no resultan consecuencias que deciden sobre ello –lo que resulta de un acontecimiento es a menudo un medio tan bueno o mejor de descubrimiento de la verdad que el que le precedía; especialmente si la autoridad deja ir al sospechoso durante un tiempo, en el convencimiento de que nadie le vigila y si se le deja continuar con toda libertad la realización de sus intenciones. Ella observará atentamente si a través de sus acciones futuras se confirma o desaparece la sospecha contra él. En el primer caso, el procedimiento abierto contra él es renovado; en el segundo, transcurrido el tiempo determinado por la ley está plena y formalmente absuelto. Esta suspensión del procedimiento judicial ya ha ido propuesta anteriormente en la investigación del derecho de autodefensa y se la debe recomendar en general para toda sospecha no demostrada. En un Estado bien organizado ningún inocente debe ser castigado; pero un delito tampoco puede permanecer sin castigo.

Hay que observar aún que la ley debería proclamar expresamente que el daño ocasionado al otro simplemente por perjudicar será casti-

gado más severamente que si el mismo daño hubiera sido inflingido por interés. Es preciso que cada uno haya tenido con anterioridad conocimiento de la ley de acuerdo con la cual es castigado, a falta de lo cual la punición contendría una injusticia. Además, el fin de la ley penal, detener el delito, no puede ser alcanzado más que si esta ley es universalmente conocida por todos. Sobre lo que debe ser castigado como imprudencia contraria al derecho, por tanto, sobre el cuidado que cada uno debe tener en determinados casos y en determinadas acciones en sí permitidas para no causar daño a ningún otro hombre, el Estado debe promulgar expresamente leyes, [65] evidentemente leyes equitativas y apropiadas a la naturaleza de la cosa. El que observa el cuidado prescrito por la ley debe ser absuelto. El daño que sucede a pesar de ello debe ser considerado como un mal enviado por la naturaleza, un mal que soporta todo aquel que lo sufre o que, según las circunstancias, la autoridad debe reparar, si es responsable de ella, ya por la insuficiencia de las leyes, ya por una desatención de las disposiciones policiales.

La excusa de que el transgresor no estaba, por cólera o ebriedad, en posesión de su razón, absuelve ciertamente de la acusación de una voluntad deliberadamente mala; pero en una legislación racional bien lejos de atenuar la falta la agrava, en el caso evidentemente de que éste fuera un estado habitual del acusado. Pues una sola acción ilegítima puede no ser más que la excepción en una vida en lo demás regularmente irreprochable. Pero el que dice: tengo el hábito de montar en cólera o de embriagarme hasta el punto de que ya no soy dueño de mis actos, declara que regularmente se transforma en un animal y, en consecuencia, que es incapaz de vivir en una sociedad de seres racionales. Él debe perder su libertad hasta que sea segura su mejora, o ser excluido sin piedad. Nuestras legislaciones han perdonado demasiado, sobre todo con la excusa de la ebriedad, y así se hacen poco honor a sí mismas. Si una nación o uno de sus estamentos no pudiera abandonar este vicio, la legislación no puede impedir ciertamente que todo individuo que quiera pierda la razón en su casa, con aquéllos que quieran hacerle compañía para esto, si simplemente ellos permanecen en ella hasta que hayan recobrado la posesión de su razón; pues en este caso el Estado no tiene conocimiento de su estado. Pero el que en este estado penetra en el territorio público debe encerrársele con justicia.

En razón del lugar que el sujeto ocupa en la sociedad, la amenaza de la igual pérdida es inaplicable a los que no tienen nada que perder

porque sólo poseen su cuerpo (*capite censi*). Que no se queje a este respecto de injusticia y diga: el acomodado, que no necesita nada, roba y en esto no pone en peligro más que su patrimonio, que tiene quizá en demasía; el pobre, que tiene necesidad de él en el más alto grado, roba y debe ser castigado más severamente. Esta objeción se fundaría en la suposición enteramente falsa de que el Estado sería el juez moral de los hombres y que la pena debería ser puesta en equilibrio con su indignidad ética. Por esta ley el Estado quiere solamente asegurar la propiedad. Pero la amenaza: «lo que tú tomas del otro será sustraído de tu propio bien» no tendrá en verdad ninguna influencia sobre el que no tiene nada. Pues pensará: «¡Ya me gustaría ver a quien quisiera cogerme algo!» como se oye decir en Estados que no han prestado atención a ello ni estaban autorizados tampoco a tomarlo en consideración, porque no se había instituido ningún control [66] sobre la administración de la propiedad, ni tampoco un derecho de los pobres. En consecuencia, es preciso que el Estado proteja de otra manera a sus ciudadanos contra esta gente. Si esto debe suceder necesariamente por exclusión o si aún le queda al pobre algún medio de escapar de la misma, se mostrará después.

III.) Contra la voluntad de rebelarse inmediatamente contra la ley y la fuerza de la misma no hay contrapeso posible. Lo máximo que puede y debe ocurrir es que la ley afirme solamente su autoridad tal y como ella ha sido establecida; pero ella no puede admitir, como opuesto a lo que el criminal se proponía, un doble rigor contra todos, una doble fuerza con la contribución de todos. Todos serían entonces castigados por el crimen de uno solo. Aquí no interviene pues la pena de la igual pérdida, en virtud de la naturaleza de la cosa, y no hay que expiar la pena de privación de los derechos.

Este crimen contra el Estado es cometido de una doble manera: *o bien es cometido mediatamente contra el Estado en la persona de sus ciudadanos, en la medida en que en ellos se ataque el contrato, en el cual el Estado mismo como tal es parte; o bien es cometido inmediatamente contra el Estado mismo por rebelión y alta traición.*

Expliquemos en primer lugar el primer caso. Reside en el contrato social en parte un contrato de los particulares con todos los particulares sobre la propiedad, que el Estado como tal (como particulares reunidos en un todo organizado) no suscribe, sino que sólo garantiza. Por otra parte, reside en él un contrato de los particulares con el Estado mismo

en la significación indicada: el contrato en el que el Estado promete al ciudadano, después del cumplimiento de sus deberes cívicos, proteger su *propiedad absoluta*, su *cuerpo* y su *vida*, y esto en general y en todos los casos. El Estado mismo es entera y perfectamene excluido de esta propiedad absoluta y ha renunciado a toda pretensión a este respecto; en relación con ella él tiene sólo deberes, y en absoluto derechos. Está de *parte* del ciudadano y ante él responde con y mediante sí mismo de todo ataque a esta propiedad. Si pues un individuo por irrupción violenta (no por un simple robo doméstico, que es un crimen privado que puede ser perdonado, o por el cual, si es castigado, se tiene la pena de la igual pérdida), o atentando contra el cuerpo y la vida de un conciudadano rompe este contrato del Estado, mediante ello atenta directamente contra el Estado, en la medida en que rompe el contrato suscrito por éste y, por lo que respecta a él, se convierte en desleal y traidor a su palabra y anula su contrato con el lesionado. Según el orden de las cosas, el Estado mismo es parte del que es atacado, contra el que incluso habría de presentarse la denuncia, pues él se ponía como garante de la imposibilidad de una tal agresión. En esta situación ha puesto el criminal al Estado; ha atacado al Estado mismo y le es aplicable el principio establecido antes: hay que declararlo sin derechos.

[67] Se ataca al Estado *inmediatamente* mediante *rebelión* y *alta traición*. Hay rebelión cuando se busca procurarse una fuerza contra el poder del Estado o cuando se la procura efectivamente y con la misma se opone a él. Hay alta traición cuando se sirve del poder concedido para perturbar o negar los fines del Estado; o también cuando se sirve del poder que se le ha confiado para favorecer sus fines; en consecuencia, si se sirve de la confianza de la nación para impedir sus intenciones. No utilizar el poder es para la seguridad pública tan peligroso como utilizarlo mal y, en consecuencia, también es condenable. Que te sirvas del mismo poder que te es concedido para cometer violencia, o que permitas, con la no utilización de este poder, las violencias cometidas por otros es para nosotros lo mismo. En un caso y en otro estamos oprimidos. Una vez que alguien ha aceptado el poder, la nación cuenta con la ejecución de los fines para los cuales ella lo ha concedido, y no toma otras disposiciones. Si el mismo individuo hubiera simplemente declinado enseguida el cargo, a lo que tenía pleno derecho, la nación habría debido buscar a otro; pero por el hecho de que lo ha aceptado y no lo ejerce, hace imposible, en tanto que está en él, su ejercicio por otro.

Sólo las personas privadas pueder rebelarse; sólo los que participan en el poder público están en condiciones de cometer alta traición.

IV. Todos los tipos de delitos expuestos hasta aquí son de tal naturaleza que merecen una exclusión absoluta del Estado, dado que la única forma de expiación que conocemos hasta ahora, la de la igual pérdida, no tiene lugar. Queda todavía la cuestión de saber si no podría haber todavía un medio de expiación distinto del de la igual pérdida. Si fuera así, entonces por las razones anteriores habría lugar para introducir este medio allí donde es aplicable, en lugar de la exclusión absoluta del contrato de ciudadanía.

Consideremos, en primer lugar, al pobre que roba alguna cosa por interés y no tiene nada para reparar este daño –si lo que ha sido sustraído ya no existe– y para saldar la pena, ¿realmente debe procederse contra él con la pena de exclusión? En lugar de ello, existe una salida gracias a la cual puede recaer en él en parte el beneficio de la ley. Él tiene una propiedad en sus fuerzas, y debe satisfacer trabajando tanto la reparación como la pena; entiéndase, rápidamente, pues antes de pagar con este trabajo él no es ciudadano, como sucede con todas las penas, puesto que en rigor se pierde el derecho de ciudadanía con cualquier delito. Solamente después del cumplimiento de la pena es cuando el condenado vuelve a ser ciudadano. Por otra parte, este trabajo tiene que tener lugar necesariamente bajo el control del Estado. Él pierde pues su libertad hasta que haya cumplido su pena (en la pena de la casa de trabajo, que debe ser bien distinguida de la institución penitenciaria y de la correccional, de la que trataremos después) [68]. Por una parte, satisface de esta manera la ley de la igual pérdida; por otra parte, la pena es de tal naturaleza que, si la policía está organizada de manera que fruste al criminal la esperanza de escapar a su detención, puede contarse con que cada uno, por la amenaza de esta pena, será disuadido de cometer el delito.

La voluntad formalmente mala o un crimen inmediato contra el Estado hacen absolutamente imposible que el criminal, con sus actuales disposiciones de ánimo, sea tolerado por más tiempo en la sociedad. Contra él la pena de exclusión es absolutamente necesaria, y ella ya está pronunciada por la ley jurídica de la misma manera que por el fin del Estado.

Pero no es absolutamente necesario que el criminal *persista* en sus disposiciones de ánimo. Por tanto, es muy posible que sea estipulado un segundo contrato sobre la expiación de la exclusión, que por ahora

debe sin duda reconocerse como legal, con el siguiente contenido: todos prometen a todos darse la ocasión de volverse de nuevo capaces de vivir en sociedad, si en el presente se encuentra que son incapaces de ello, y, lo que se contiene también en el contrato, de aceptarse de nuevo entre ellos una vez que se hayan corregido. Un tal contrato es arbitrario y es una señal de bondad, pero tiene lugar para todos y el criminal recibe así, gracias a este contrato, un *derecho* a intentar su corrección.

En primer lugar, la pena impuesta como consecuencia de este contrato es una expiación de la exclusión total, por tanto un beneficio legal para el criminal. Pero se puede renunciar a su derecho; y depende *de cada uno lo que quiere obtener como beneficio y lo que no quiere obtener:* rechazando este beneficio, se revela como un malvado incorregible que rechaza toda disciplina, y es preciso expulsarlo sin mayor demora. No se vaya a creer que esto sea abrir una vía que permite escapar a la punición y que ofreciendo la posibilidad de una tal elección se haga fracasar lo que era el fin de la ley: disuadir del crimen por el miedo. Si el Estado está organizado de forma racional, y si los Estados vecinos lo están también, la exclusión del Estado es el destino más espantoso que un hombre puede encontrar, como se mostrará más claramente después; y no se debe esperar que alguien haga esta elección o que, tentado a cometer un crimen, se tranquilice con la idea de que, si su crimen fuera descubierto, es este destino el que escogería (es esta una observación a hacer también para la pena de la igual pérdida, a saber, que el culpable debería someterse a ella libremente, pues ella es igualmente un beneficio legal. Pero en este caso no hay verdaderamente ninguna razón para admitir que alguno escogerá la pérdida del todo, que está inmediatamente ligado a la exclusión, más bien que la pérdida de una parte).

Por otra parte, en este contrato se hablaba de mejora. En ningún caso [69] se trata de una mejora *moral* de las disposiciones interiores. Pues a este respecto nadie es juez de nadie. Sino que se trata exclusivamente de mejora *política:* de las costumbres y de las máximas utilizadas para el actuar efectivo. Al igual que la disposición moral es el amor del deber por el deber, también a la inversa la disposición política es el amor de sí mismo por sí mismo, el cuidado dirigido a la seguridad de su persona y de su propiedad; y el Estado sólo puede admitir sin dudar como su ley fundamental ésta: ámate a tí mismo por encima de todas las cosas, y ama a tus ciudadanos por tí mismo. Este amor por sí mismo que atraviesa todo se convierte, en mano del que impone la ley penal, en

medio de forzar al ciudadano a dejar sin lesionar el derecho de los otros, en la medida en que cada uno se inflinge a sí mismo el mal que le hace al otro. Este cuidado por su propia seguridad impulsaba al hombre hacia el Estado y el que renuncia a este cuidado no tiene ninguna razón para permanecer en él. Solamente este cuidado hace que cada uno dé al Estado la garantía exigida y sobre la base de la cual solamente el Estado se conserva. Para el que no lo tiene, la ley pierde toda eficacia. Se libra del mismo de dos maneras: o bien se eleva sobre él por pura moralidad y se olvida de su yo empírico en el fin último de la razón como totalidad y la ley penal no tiene entonces nada que determinar en la medida en que la justicia política como deber se sigue por si misma; o bien porque se retrocede en relación con él y no se presta ninguna atención a su propio bien, por barbarie y retorno al estado salvaje. Entonces la ley penal no tiene poder determinante y un tal hombre es absolutamente incapaz de vivir entre otros hombres. La mejora política es volver a la preocupación por su propia seguridad.

El que perjudica por el placer de perjudicar ha manifestado, además de la maldad interior, de la que el Estado no es juez, una brutalidad de costumbres y una inhabitual descuido de sí mismo. Si en lugar de esta brutalidad aparecieran dulzura y bondad, si el culpable comenzara simplemente a cuidarse de su propia seguridad, a lo que le impulsarán sin duda la amplitud de la pena y todos los elementos de castigo que van unidos a ella, puede de nuevo ser admitido en sociedad. Es el mismo caso para el que ha atentado violentamente contra los bienes o la persona de otro. Es salvaje e indócil. En relación con lo primero, lo que aquí viene a añadirse es el deseo irrefrenado del bien de otro. Que aprenda simplemente a amar y a apreciar su propio bien y a orientar su espíritu hacia su conservación: un buen hostelero, cuidadoso del buen orden de las cosas, no es jamás un ratero o un ladrón. Sólo lo es el negligente. El rebelde puede ser un exaltado a menudo bonachón, pero equivocado. Que corrija sus conceptos, que aprenda a conocer lo que hay de beneficioso en la constitución civil en general y en particular en la de su Estado, y entonces se convertirá quizás en uno de los ciudadanos más excelentes. Solamente el que es culpable de alta traición [70], el que ha obrado sin honor y sin lealtad, no recuperará jamás la confianza del pueblo para una función pública. Está habituado al poder y al mando y no aceptará fácilmente contentarse con una oscuridad modesta y con una pequeña actividad privada. Para esto habría que

rebajar en la misma medida sus disposiciones de ánimo. Esto puede ser difícil: pero, ¿quién querría sostener que es absolutamente imposible? (Dionisio se convirtió en maestro de escuela en Corinto) (22). La regla principal es ésta: no desesperar de la mejora de los individuos y no hacerles desesperar a ellos mismos; hacer también que ellos conserven aún una cierta satisfacción con su situación y la esperanza de alcanzar una mejor. Entre otras cosas ambos son promovidas porque ellos han escogido libremente esta situación en lugar de la exclusión; ellos mismos se han dado la tarea de enmendarse. Ellos mismos confiarán porque el Estado confiará en ellos.

Ahora bien, estos establecimientos de corrección tienen que ser organizados convenientemente. En primer lugar, es necesario separarlos efectivamente de la sociedad, según el espíritu de la ley. Por todo daño ocasionado por estos individuos provisionalmente excluidos de la sociedad, el Estado tiene una gran responsabilidad. Por ello han perdido totalmente su libertad. Pero para enmendarse es preciso ser libre y aquél del que se debe juzgar su mejora tiene que ser igualmente libre. Hay pues una máxima capital: estos hombres, dentro de esta limitación necesaria, tienen que ser libres y vivir entre ellos en sociedad. Nada para ellos sin trabajo. Ésta sería la más grande falta de estas instituciones: que las necesidades de los prisioneros, trabajaran o no, estuvieran satisfechas y la ociosidad llegara a ser castigada aquí con el tratamiento más degradante, con golpes, y no con su consecuencia natural, la privación. Por otra parte, todo producto de su trabajo, después de descontar su manutención, debe pertenecerle como propio. Así también es preciso suprimirle su propiedad en el Estado si tienen una, y mientras tanto, ponerla bajo la tutela del Estado, haciéndoselo saber. El amor al orden, al trabajo, a la propiedad deben nacer, ¿ y cómo sería esto posible si el orden y el trabajo no les sirviera para nada y si no pudieran adquirir ninguna propiedad? Es preciso que ellos estén bajo vigilancia, y al mismo tiempo tampoco lo estén. Durante el tiempo que no actúen contra la ley, la vigilancia no debe ser sensible; cuando cometan un delito contra la ley, la punición del delito debe seguir inmediatamente.

(Se tiene que servir para esto de regiones aisladas, de islas y de playas desiertas, si el Estado es marítimo. ¿Y si no hubiera tales islas sobre grandes ríos en el interior de los países? El Estado que temiera los costes [71] no merecería ninguna respuesta. ¿Para qué deben servir los ingresos

del Estado si no es para tales fines? Además, si estos establecimientos estuvieran organizados como conviene y cada persona se ocupara de lo que ha aprendido a hacer, los costes no tendrían que ser tan elevados. El que podía mantenerse cuando vivía solo lo podrá [hacer] mucho mejor todavía allí donde viven juntos una cantidad de hombres; además se deducirá aún algo para los costos de vigilancia. Es verdad que si en tales establecimientos se multiplica la desviación de fondos entonces se convierten en costosos).

El fin del Estado y la condición por la cual conserva todavía a los culpables es la corrección. Por tanto, ellos tienen que mejorar también efectivamente, o entonces lo condicionado, la paciencia del Estado, desaparece. Será muy oportuno que el criminal, después de haber medido su corrupción, tenga el derecho de determinar él mismo el tiempo durante el cual desearía enmendarse, con la reserva sin embargo de que sea libre más tarde de alargarlo en una cierta medida. A todos, de conformidad con las circunstancias, hay que imponer un término perentorio para su enmienda. No se trata, como ya se ha insistido antes, de mejora moral, sino únicamente de mejora política, y esto se decide aquí no por palabras, sino por actos. Entonces en la instalación descrita, especialmente si en función de la mejora el rigor de la vigilancia se atenúa poco a poco, con el fin de que las verdaderas disposiciones del recluso puedan desarrollarse libremente, no puede haber aquí dificultades para decidir si el amor por el esfuerzo y el orden han ocupado el lugar de la negligencia y si la docilidad de espíritu ha remplazado la brutalidad. Es evidente que los que están encargados de esta apreciación es gente comprensiva y escrupulosa y que se les debe hacer responsables de la existencia futura de estas personas.

Los enmendados se reintegran a la sociedad y son plenamente restablecidos en su situación anterior. Ellos son, gracias a la pena y a la enmienda que resulta de ello, completamente reconciliados con la sociedad. Si se consideraran estas instituciones como medios efectivos de mejora y no meramente como castigo, y se dejara reingresar en la sociedad, no a los que han sido retenidos sólamente por un tiempo y que en el fondo se han vuelto peores por un tratamiento inadecuado, sino únicamente a los que se han convertido en mejores, no se encontraría ya en la opinión pública desconfianza contra ellos, sino más bien confianza.

Los que no son enmendados cuando el término perentorio se ha alcanzado son excluidos de la sociedad como incorregibles.

Esta institución deber ser al mismo tiempo pena y como tal disuadir del delito. La pérdida de la libertad, la exclusión de la sociedad, la estrecha [72] vigilancia, todo esto es suficientemente terrible para el que ahora es libre; además nada impide que a aquéllos que están fuera se les represente el destino de los detenidos como todavía más duro de lo que es en realidad, y de ponerles signos distintivos susceptibles de atemorizar a los otros sin constituir en sí mismos un sufrimiento y sin embrutecer los espíritus; por ejemplo, ropas especiales, una cadena que no haga sufrir y que no entorpezca demasiado los movimientos. El recluso se acostumbra a ellos y produce en el que se encuentra fuera la impresión precisa.

V.) El único crimen contra el que el esfuerzo por mejorar al criminal no ha lugar ya, contra el que por tanto se debe proceder sin mayor dilación a la exclusión absoluta, es el asesinato intencional y premeditado (distinto del que resultaria casualmente de otra violencia). El fundamento de ello es el siguiente: hay que cuidarse del que ha cometido un homicidio porque bien puede matar de nuevo. Pero el Estado no puede obligar a nadie a poner su vida en peligro. No podría, por tanto, obligar a nadie a cargar con la vigilancia de un asesino que ciertamente para poder enmendarse, tendría que tener una cierta libertad; y todavía menos podría obligar al resto de los recluidos para enmendarse a soportar entre ellos a un asesino.

(Yo he dicho: el Estado no tiene el derecho de forzar a nadie a poner su vida en peligro. Pero cada uno tiene el derecho de ponerla en peligro voluntariamente. Si entonces se encontraran sociedades y fundaciones caritativas que quisieran cargar sobre sí todos los peligros, también con el asesino, atreverse a corregirlo, habría que permitírselo, con la única reserva de que las celdas de los asesinos sean preparadas de tal manera que se asegure contra su evasión. Es de desear, por razones que se mostrarán más profundamente después, que existan sociedades de este tipo).

Ahora bien, ¿qué hay que hacer con los que son excluidos absolutamente del Estado, sea sin la prueba provisional de la corrección, porque son asesinos, o porque no han querido someterse a esta prueba, o sea después de haber fracasado en esta prueba? Ésta es con mucho la investigación más importante en la teoría de las penas. Con ella esperamos poner término a una multitud de confusiones; y no nos limitaremos a afirmar como es habitual, sino que demostraremos.

a) La declaración de la privación de derechos es la más grave que el Estado como tal puede pronunciar contra cualquier ser racional. Puesto que el Estado es Estado para cada individuo mediante el contrato, no puede hacer nada más que declarar suprimido el contrato. Las dos partes, el Estado y el individuo, ya no son desde entonces nada uno para el otro, puesto que sin este contrato no existe para ellos ninguna relación jurídica [73]; ellos están sin ninguna relación, están anulados el uno para el otro. A lo que el Estado hace de más, no tiene derecho por contrato y puesto que fuera del contrato no hay ningún derecho positivo determinado y determinable, no tiene en general ningún derecho.

b) ¿Pero qué se sigue de la declaración de privación de derechos? El tratamiento totalmente arbitrario de condenado: no que se tenga *un derecho a esto*, sino que tampoco hay *derecho a lo contrario*; por tanto, el condenado es declarado ser una cosa, una cabeza de ganado. No se puede decir: en relación con el animal yo tengo un derecho, el de matar este animal (pero sí en relación con los otros ciudadanos del Estado); pero tampoco se puede decir: yo no tengo el derecho. En general no es cuestión aquí en absoluto de derecho, sino de capacidad física. La proposición meramente *negativa:* «no hay ningún fundamento en contra», está aún muy lejos de la proposición *positiva:* «hay un fundamento para ello». Así sucede con el que está excluido absolutamente del Estado. Ningún fundamento extraído del derecho (externo) se puede alegar por el cual el primero al que se le pasara por el cabeza no debería apoderarse de él, torturarlo arbitrariamente y matarlo; pero tampoco se puede alegar un fundamento para obrar así.

c) Alguien lo hará, y si uno lo hiciera, ¿que se seguiría de ello? No una punición del Estado, pues el condenado no tiene ningún derecho; sino el desprecio de todos los hombres, el deshonor. Quien tortura a un animal por placer, o mata sin buscar un provecho, es despreciado y es rehuido y considerado como un bárbaro inhumano, y con razón. ¡Cuánto más no lo será todavía quien cometiera esto sobre un ser que sin embargo sigue llevando un rostro humano! Guárdese de actuar así, no a causa de un derecho del otro, sino por respeto hacia sí mismo y a sus semejantes (no se habla aquí del aspecto moral de este acto, sino exclusivamente de sus consecuencias en la sociedad).

d) ¿Qué sucede con el Estado a este respecto? En primer lugar, el Estado en relación con el condenado no es ya en absoluto el Estado, ya no es nada para él. Pues todas las expiaciones se fundan sobre un contrato recíproco. El Estado, por su parte, tiene el derecho de imponer esta

expiación; el que ha transgredido la ley tiene, por la suya, el derecho de solicitar que no se le castigue más severamente. Pero la exclusión no se funda sobre el contrato social, sino al contrario, sobre la nulidad del mismo. Más allá de esta exclusión las dos partes no son ya nada la una para la otra, y si el Estado mata al criminal, no lo hace *en tanto que Estado, sino en tanto que fuerza física más potente,* en tanto que mera violencia natural. El Estado tiene las mismas razones que la persona privada de guardarse de dar la muerte; no por respeto al derecho del que es privado de derecho y no tiene ninguno, sino por respeto a sí mismo, a sus ciudadanos y a los otros Estados.

[74] Sin embargo, hay una posible razón que puede mover al Estado a matar al criminal: que sólo pueda protegerse contra él de esta manera. Puesto que no hay absolutamente ninguna razón contra ello, ella decide a favor. El criminal es entonces un animal dañino que se abate, un torrente devastador que se frena, en suma, una fuerza natural que es segada por el Estado mediante una fuerza natural.

Su muerte no es de ninguna manera un castigo, sino solamente una medida de seguridad. Esto nos ofrece toda la teoría de la pena de muerte. El Estado como tal, como juez, no mata; él solamente rescinde el contrato y ésta es su acción pública. Si a continuación mata, esto no sucede por el poder judicial, sino por la policía. El que es condenado es eliminado para la legislación y pertenece a la policía. Esto no sucede como consecuencia de un derecho positivo, sino por necesidad. Lo que sólo la necesidad excusa no es nada glorioso; es preciso pues que, como todo lo que es deshonroso y sin embargo necesario, suceda con pudor y en secreto. ¡Que el criminal sea estrangulado o decapitado en la prisión! Mediante la ruptura del contrato (que es muy pertinentemente significado por la rotura del bastón) él está ya cívicamente muerto y borrado del recuerdo de los ciudadanos. Lo que se hace al hombre físico nada importa al ciudadano. Que nadie pueda ser muerto antes de la anulación del contrato social es por lo demás una evidencia.

(¿Qué puede decir la razón sobre la pompa que se despliega en las ejecuciones o sobre el hecho de que se cuelgue el cuerpo de los ajusticiados, que se le ate a la rueda y cosas semejantes – de la misma manera que los salvajes cuelgan alrededor de ellos las cabelleras de sus enemigos muertos?)

La muerte del criminal es algo contingente, por tanto no puede ser de ninguna manera anunciada en la ley; pero la exclusión del Estado sí

que lo es. Reside en la naturaleza de la cosa que la muerte pueda muy bien resultar de ello. Por tanto, para el cumplimiento de la ley, la primera, pero sólo ella, sucede necesariamente de manera pública.

Agravar la pena de muerte mediante torturas es barbarie. El Estado se convierte entonces en un enemigo salvaje, sádico, con furor vindicativo, que atormenta antes a su enemigo, precisamente para que sienta la muerte (*ut mori se sentiat*).

(A veces es necesario hacer escuchar a la razón por medio de experiencias. Hay aquí una que es muy conocida. En la república romana era permitido exiliarse a aquél a quien (en el Estado) había que quitar la vida (*capitis damnato*). Solamente si de su parte se temía un peligro, como era el caso de los conjurados [75] de Catilina (23), los romanos se permitían matarlo, pero no en público, sino en prisión. No en razón de esta ejecución en sí, sino porque, en contra de la forma legal, ella había sido decidida en el Senado, y no se había llevado ante el tribunal del pueblo, el consul Cicerón fue enviado al exilio – y en esta medida con todo el derecho.)

e) Hay todavía que considerar una circunstancia a propósito de la ejecución del criminal que no podemos dejar de lado aquí, aunque no se trate propiamente de un punto de vista jurídico. En efecto, está absolutamente prohibido por la ley moral, en todos los casos, matar intencionalmente (no eventualmente *poner en peligro* la vida de otro por un fin cualquiera ordenado por la razón). Hay que considerar a todo hombre como un medio de promoción del fin de la razón. Nadie puede renunciar a la creencia de que el otro, por corrompido que pueda estar en el presente, pueda sin embargo ser rehabilitado, sin renunciar así a su propio fin que le es impuesto como necesario por la razón. La demostración rigurosa de esta afirmación será realizada allí donde debe exigirse, en un sistema de moral. A la persona privada no le está permitido nunca matar; antes de hacerlo, debe poner en peligro su propia vida. No así al Estado, aquí como poder de policía, quien como tal no es en absoluto una persona moral, sino una persona jurídica. Al gobernante le está permitido ciertamente, y puede en ciertos casos estar moralmente obligado a poner en peligro su propia persona en tanto que hombre, pero no la vida de los otros o incluso la del Estado, es decir, la vida, la seguridad y la constitución jurídica de todos los ciudadanos.

f) La ejecución de los malvados incorregibles es pues siempre un mal, si bien necesario, y es por tanto una tarea para el Estado hacerlo

innecesario. Ahora bien, ¿qué debe hacer con los criminales condenados si no debe darles muerte? Un encarcelamiento perpetuo es una carga para el Estado mismo, y ¿cómo podría obligar a los ciudadanos como tales a soportar los costes que no podrían ser empleados para ninguno de sus posibles fines, puesto que no se ha de esperar ninguna corrección ni ninguna reintegración en el Estado? No queda más que el destierro perpetuo – no la deportación; ésta es un medio de corrección y el Estado conserva el control sobre los deportados. Si hay que temer que el criminal regrese, que se le marque al rojo vivo lo menos dolorosamene posible –pues el Estado no debe tener el aspecto de un torturador [76] (aspecto que se da también, por ejemplo, cuando se asocia al destierro los azotes)– , pero de manera indeleble. Tampoco ésta es una pena, sino una medida de seguridad y compete a la policía.

¿Qué debe suceder con el que es así marcado y expulsado del Estado? Esa cuestión no se la plantea al ciudadano, sino al hombre. Que se retire a una región selvática, que viva entre los animales; allí se ha encontrado por azar a hombres que no eran criminales, pero cada individuo que en la constitución aquí establecida recibe la marca del hierro es incorregible.

Observación. Contra esta teoría de las penas en general y de la pena de muerte en particular se ha establecido un derecho penal absoluto[1] según el cual la pena judicial debe ser considerada no como un medio, sino como constituyendo ella misma un fin, y debe fundarse sobre un insondable imperativo categórico. Puesto que en esta teoría, a causa de esta pretendida insondabilidad, puede dispensarse la demostración de sus afirmaciones, se tiene a bien acusar de sensiblería y de una humanidad *afectada* a aquéllos que piensan de otra manera, y llamarlos pura y llanamente sofistas y charlatanes; enteramente en contra de la elogiada y con derecho requerida igualdad (*de las razones*) y libertad (*de enunciar sus opiniones apoyándolas en razones*) en el ámbito de la filosofía. El único aspecto destacado de este sistema, por el cual se puede comprender al

[1] También el querido Sr. Jacob muchos años antes ha aprobado, en su doctrina filosófica del derecho, al gran hombre, sin embargo no infalible, al que me refiero arriba. El comprende muy bien y sabe sin duda mejor que nadie con cuántas dificultades tendrá que enfrentarse esta teoría, pero no puede sin embargo retirarle su favor y espera que con el tiempo se convertirá en más verdadera todavía. Ese tiempo ha llegado precisamente ahora. (24)

mismo, me parece éste: «No se ha oído jamás, se dice, que un condenado a muerte por asesinato se haya quejado de que su condena fuera excesiva o injusta; cualquiera le reiría en su cara si se [77] manifestara de esta manera» (25). Si se deja de lado simplemente el hecho de reir en la cara, es de tal manera verdadero que si un individuo acusado de un crimen de sangre fuera él mismo asesinado por un poder enteramente injusto y completamente ignorante de su culpabilidad, el culpable mismo, si recordara su crimen, y todo hombre que tuviera conocimiento de él tendría que juzgar que con ello no le sucedía absolutamente nada injusto. Es completamente verdadero que estamos obligados a juzgar que, en un orden moral del mundo, bajo un juez omnisciente según leyes morales, no se hace ninguna injusticia al que es tratado según la ley que él mismo ha establecido; y este juicio que se impone a los hombres se funda en un imperativo categórico. No hay pues ninguna disputa en si hay injusticia hacia el homicida, si tiene que perder la vida a su vez de una manera violenta. Se trataba de responder a una cuestión completamente diferente: ¿de dónde debería venirle a cualquier mortal el derecho a este gobierno moral del mundo, el derecho a imponer su derecho al criminal? Y esta cuestión exclusivamente jurídica es la que Beccaria (26) tenía en la cabeza, él, que sin ninguna duda, no desconocía este juicio moral. Quien atribuye este derecho al soberano terrestre está obligado seguramente, como sucede en el mismo sistema, a presentar como insondable su título jurídico y a derivar su poder de Dios, a considerarlo como lugarteniente visible de Dios y a todo gobierno como una teocracia. Pues en la teocracia judía estaba completamente en su lugar el principio: Quien [78] vierta la sangre debe vertir la suya a su vez, ojo por ojo, diente por diente. Sólo que estas premisas deberían en primer lugar ser demostradas.

Por lo demás, tales afirmaciones no se integran en absoluto en un sistema jurídico en el que se atribuye al pueblo el poder legislativo y en el que el legislador no puede ser al mismo tiempo el gobernante; debe creerse que estos fragmentos pertenecen a una composición muy antigua y que, por simple azar, han venido a perderse aquí.

VI.) Quien de manera inopinada y maliciosa ataque al otro en su honor, pierde él mismo el suyo, según la naturaleza de la cosa, pues se hace incapaz de obtener la confianza de los otros. Puesto que el Estado es deudor en todo caso de una reparación al inocente agredido, hace conocer públicamente el hecho y deja, como es justo, libre curso a la opinión pública.

Picota y deshonra son los medios de llamar la atención del público y de hacerle sensible a la vergüenza. Ellas deben ser lo menos dolorosas (como, por ejemplo, la trilla lo es); y son por sí mismas penas y no deben ser asociadas a otras penas, si, según la naturaleza del asunto, el deshonor no sucede al crimen. El que ha de corregirse no carece de honor; aquél al que hay que excluir no se cuestiona el honor, pues abandona el Estado. Sólo cuando lo implica la naturaleza del crimen es preciso añadir la pena de deshonor, por ejemplo, en el robo doméstico.

[79] VII.) La reparación tiene que ser ofrecida siempre. El perjudicado se dirige inmediatamente hacia el Estado, que en el contrato social constituía para él una garantía contra todos los daños; el Estado se dirige al criminal mientras éste posea alguna cosa. Por ello es perfectamente claro que la víctima no ha de soportar, por ejemplo, los gastos de la investigación. ¿Para qué paga ella regularmente los impuestos? El Estado puede dirigirse al criminal. Con la exclusión absoluta está por lo demás asociada la confiscación de sus patrimonio.

El que ha sufrido un daño en su cuerpo y a su salud debe ser bien cuidado a expensas del Estado. Es la mínima pero también la única compensación que se le puede ofrecer por su pérdida irreparable.

VII. Como hemos visto, hay en general dos especies diferentes de penas: la que se funda sobre un contrato y la que se funda sobre la absoluta nulidad del contrato. Es suficientemente claro que el ciudadano está obligado a someterse a la primera sin resistencia, dado que desde otro punto de vista son también sus derechos; es claro también que él podría, de manera perfectamente conveniente, ser forzado a esta sumisión voluntaria, puesto que son posibles penas más duras aún, y él siempre pone además en juego, en prenda de su sumisión, toda su propiedad aún no perdida. Debe presentarse voluntariamente en el momento de la investigación y puede ser castigado si no lo hace. No existe pues absolutamente ninguna razón para apoderarse de su persona.

Por el contrario, el culpable no puede suministrar ninguna prueba si su acción se califica como de exclusión absoluta fuera de la sociedad, o como de exclusión momentánea en un correccional; pues, en el primer caso, ha perdido categóricamente todos sus derechos; en el segundo, los ha perdido problemáticamente (en el caso de que no se enmiende). Por tanto, aquí es preciso que el Estado se apodere de la persona del culpa-

ble. El derecho de coacción del Estado comienza con la propiedad relativa; continúa, si ésta no es suficiente para darle satisfacción, hasta la propiedad absoluta y penetra hasta en la casa si el culpable no paga de buen grado lo que debe, y finalmente, si ésta también está perdida, se dirige a la persona.

[80]

TERCERA SECCIÓN

DE LA DOCTRINA DEL DERECHO POLÍTICO

§. 21. Sobre la Constitución.

1. *Proposición regulativa.* La ciencia que tiene que ver con un Estado particular, determinado por características contingentes (empíricas) y que considera cuál es la manera más conveniente de realizar en él la ley jurídica, se llama política. Todas las cuestiones que surgen de ella nada tiene que ver con nuestra ciencia, la Doctrina del Derecho, que es puramente *a priori*, y deben ser escrupulosamente separadas de ella.

De esta especie son todas las cuestiones que se pueden plantear sobre la determinación particular de la sola y única constitución conforme al derecho. He aquí la razón de ello: el concepto de constitución que hemos expuesto completa la resolución del problema de la razón pura: ¿cómo es posible la realización del concepto de derecho en el mundo sensible? Con este concepto la ciencia está concluida. Así la constitución está determinada *a priori*. Si ahora debe ser determinada aún más, sólo puede efectuarse mediante datos empíricos. Indicamos algunas de las cuestiones posibles y demostramos que su solución se funda en la situación contingente de los pueblos.

a) Lo primero que fue demostrado en la doctrina de la constitución era el principio: el poder del Estado tiene que ser necesariamente transferido y no puede en absoluto permanecer en manos de la comunidad. A este respecto surge, en primer lugar, la cuestión de saber si debe transferirse a un solo hombre o a muchos (la cuestión sobre la *forma regiminis*, como la llama Kant en su escrito *La paz perpetua*), [81] si el Estado, en relación con las personas que detentan el poder, debe ser una monarquía o una aristocracia. Pues la democracia es inadmisible en esa significación.

Las dos formas de gobierno son legítimas; elegir entre ellas es pues cuestión de prudencia. Voy a indicar brevemente el fundamento de la decisión; de muchos individuos que modifican recíprocamente sus opiniones se puede esperar más sabiduría, pero también por ello más lentitud; además, puesto que cada uno podría transferir la responsabilidad hacia los otros y en general sentirse cubierto por la pluralidad de responsables, el eforato no actuará tan enérgicamente sobre ellos. Un presidente de gobierno vitalicio bien puede equivocarse más fácilmente, pero el poder es más eficaz en sus manos; y la responsabilidad, que descansa exclusivamente sobre su cabeza, actua más fuertemente sobre él. El gobierno tiene pues, en el último caso, más fuerza y vida. Por tanto, la decisión podría resultar así: allí donde el gobierno tiene necesidad de una mayor fuerza, en parte a causa del pueblo que aún no está acostumbrado a una legalidad rigurosa y del estado de pensamiento de la nación en general, en parte a causa de la ausencia de derecho y de ley en la relación con los otros pueblos, hay que preferir la monocracia; pero allí donde la constitución conforme al derecho ya ha operado y ha producido la situación descrita anteriormente, de manera que la ley opera por su mero peso interior, hay que preferir la constitución republicana. Sea un hombre solo o un cuerpo el gobernante supremo, es fácil ver que todos los funcionarios que le están subordinados deben ser nombrados por estos gobernantes supremos y, asimismo, sometidos únicamente a su mandato y jurisdicción. Pues sólo la autoridad suprema es responsable ante la nación y en general sólo lo es sobre esto: que el derecho y la justicia reinen en el Estado. Pero ella no puede asumir esta responsabilidad, si no tiene la ilimitada elección de las personas a través de las cuales administra justicia y si éstas no le están completamente sometidas.

b) Una segunda cuestión consiste en saber si es mejor que el pueblo nombre él mismo a sus representantes mediatos (en la democracia antes indicada[2] como legítima) o que los haga nombrar por los representantes mismos, o que introduzca una sucesión hereditaria. Por lo que se refiere a los éforos, la [82] cuestión ya ha sido zanjada antes, en general y para todos los casos, a partir de principios jurídicos absolutos. Ella sólo persiste, por tanto, en lo que concierne a los administradores del poder ejecutivo. Y aquí en efecto la respuesta a la cuestión depende de hechos

[2] G.A., I/3, p. 441 (p. 229 de muestra edición).

empíricos, en particular del grado de cultura del pueblo, que sólo puede alcanzar por una legislación anterior sabia y justa. Un pueblo que debe escoger él mismo a sus gobernantes debe ser ya muy cultivado: pues la elección, según los principios anteriores, tiene que ser unánime para poder ser universalmente válida. Sin embargo, es solamente una unanimidad relativa la que es exigida; por tanto, hay que temer siempre que una parte de la minoría sea excluida o que obtenga un gobernante contra su voluntad. Pero todas las ocasiones para engendrar divisiones y facciones entre los ciudadanos tienen que ser impedidas por la constitución. Así, mientras el pueblo no tenga aún este alto grado de cultura, es mejor que el derecho de elección sea enajenado de una vez por todas, lo que sin embargo no puede efectuarse más que por una absoluta unanimidad, y sea introducida para siempre una forma estable de sucesión de los gobernantes. En la república, los gobernantes bien pueden completarse ellos mismos por elección; si el eforato es suficientemente eficaz, a todos ellos importará proceder en esta elección con sumo esmero. En monocracia, no se puede pensar bien quién debería elegir al monócrata, si no es el pueblo, que como se ha dicho no debe elegir. Por tanto, no podría ser elegido en absoluto, sino que tendría que ser determinado por nacimiento. Por otra parte, la sucesión hereditaria tiene todavía otras ventajas que hacen aconsejable su introducción, por ejemplo, que el príncipe está completamente separado del pueblo, y nace y muere sin relaciones privadas con él.

c) Podría surgir la pregunta sobre la condición del contrato de transferencia que hay que realizar con los administradores del poder ejecutivo, la cuestión de sus derechos personales, de sus libertades, de sus ingresos y de las fuentes de estos últimos que hay que asignarles. Pero esta estimación es exclusivamente empírica. De dónde deben ser sacados los ingresos para el fin público, para el mantenimiento de las personas que tienen entre las manos el poder del Estado o *el principio de las finanzas*, ya ha sido indicado anteriormente y aplicado a los casos que se presentaban. Cada uno debe aportar una contribución en proporción a su necesidad de protección; el poder protector debe adaptarse a esta necesidad; y al mismo tiempo se obtiene así una medida determinada de los impuestos que deben recaer sobre los ciudadanos: estos impuestos son variables, puesto que la necesidad de protección es sin ninguna duda variable. El gobernante, en cuanto tiene en sus manos el poder supremo, no puede [83] ser detenido, pero sí podría muy bien ser lla-

mado a rendir cuentas ante un tribunal popular sobre el ejercicio del mismo, en el caso de que el éforo le acusara; pues pertenece al derecho público que los sujetos no paguen impuestos más que por las necesidades del Estado y no para otros fines arbitrarios.

d) Puede plantearse la cuestión de la *organización judicial*. Se ha demostrado que el poder ejecutivo constituye al mismo tiempo el tribunal supremo e inapelable. Es claro, a partir de lo que se ha dicho antes, que él nombrará jueces subalternos para administrar el derecho en su nombre, desde los cuales se puede recurrir al poder supremo, y que serán responsables ante él. Sólo quedaría pues la cuestión de la forma de la investigación judicial o el proceso.

Las pruebas judiciales son producidas como todas las pruebas, y el proceso tiene pues como fuente principal la lógica y el sano entendimiento humano en general. Cuándo la prueba positiva incumbe a una de las partes y cuándo está absuelta por la prueba negativa, de tal manera que a ella nada puede serle demostrado, ya ha sido indicado donde era necesario, a saber, a propósito de la materia de las cuestiones jurídicas mismas. La regla es que el demandante debe aportar la prueba positiva, incluso cuando el demandante es el Estado, pues en tanto que tal no es juez sino parte. Pero sobre si se ha aportado una prueba suficiente el Estado es el juez.

Sobre la prueba mediante juramento hay mucho que reflexionar. O bien este juramento no es tenido más que por una declaración solemne, y las formalidades exteriores que se ligan a ella tienen el único fin de evitar toda ligereza de espíritu y llevar a los hombres a poner atención y a reflexionar sobre la importancia de una tal declaración; de manera que se supone por tanto que quien es capaz de proclamar públicamente algo falso será igualmente capaz de un falso juramento. O bien se supone que el juramento es algo más que una declaración solemne y que la misma persona que no dudaría en absoluto en asegurar públicamente algo falso sí tendría algún escrúpulo en pronunciar un falso juramento. En el primer caso se puede preguntar cómo la otra parte, si el proceso concierne a un asunto civil, o la *res publica* entera, si es un asunto público, pueden ser jurídicamente obligados a creer esta declaración y hacer depender de ella la sentencia del juicio, cuando de hecho el Estado mismo se funda en la desconfianza universal. En el segundo caso, además de la misma dificultad, interviene todavía una más grave: ¿qué se podría ciertamente suponer capaz de impedir a quien de nin-

guna manera duda en proclamar públicamente alguna falsedad reforzarla con un juramento? Puesto que él no teme la acusación de una mera mendacidad, tendría que [84] creer que tomar a Dios por testigo es un medio sobrenatural, incomprensible y mágico de atraer el castigo divino si se jura en falso. Ésta es sin duda la verdadera naturaleza de la superstición, en su contradicción total con la religión moral. El Estado debería contar en este caso con la persistencia de la inmoralidad y favorecerla con todas sus fuerzas, puesto que ha hecho depender su seguridad de ello, lo que es un contrasentido. En consecuencia, el juramento sólo se puede representar como una declaración solemne y no puede intervenir más que allí donde, en un asunto privado, una de las partes acepta voluntariamente hacer depender las cosas de esta declaración pronunciada por otro. *Volenti non fit injuria.* En un asunto público, el juramento jamás puede ser empleado; pues el gobernante no puede comprometer en nada el derecho de la comunidad. Si simplemente la legislación es suficientemente cuidadosa en no dejar sin una sanción pública nada que lo requiera, si la policía es suficientemente vigilante, si el juez no tiene en su cabeza solamente fórmulas, sino que también tiene un sano entendimiento humano, jamás habrá necesidad del juramento.

e) Por otra parte, podría plantearse la cuestión de la manera de reunir al pueblo para la elección de los éforos o incluso, tras la proclamación del interdicto, para juzgar a los administradores del poder ejecutivo. En lo que concierne al primer punto, se debe percibir rápidamente que los éforos que se encuentran en activo (su número es una cuestión relevante de la política y está determinado por la cantidad de población, por el grado de cultura y el grado de orden que reina habitualmente, un grado más elevado hace suficiente un grado menor de éforos) deben anunciar la elección, supervisarla, contabilizar los votos y extraer el resultado –evidentemente, como ya se ha dicho antes, sin orientar el voto, porque los nuevos éforos son sus futuros jueces, y sin que les sea permitido reclamar al eforato. Para el recuento de votos en el tribunal popular, puesto que los éforos son ellos mismos parte, tienen que ser elegidas personas particulares (síndicos) por el pueblo mismo y de su seno para este acto.

2.) Por tanto, para una Doctrina del Derecho pura no nos queda otra investigación que sobre la policía –su naturaleza, sus deberes y sus límites.

En primer lugar, tiene que ser deducido ¿qué es la policía?; es decir, el concepto de la misma. – El Estado como tal está con los súbditos como tales en un contrato recíproco, en virtud del cual hay por ambas partes derechos y deberes. En los casos en los que el súbdito puede denunciar y denuncia, el intermediario entre los dos ha sido encontrado. Pero hemos indicado un conjunto de cosas sobre las que no se denuncia, en cuanto el Estado, de oficio, [85] ha de velar por ellas. Debe haber pues para estos casos un intermediario particular entre el poder ejecutivo y los súbditos, y es precisamente la *policía* (27). Sólo por ella es posible la influencia mutua, la permanente acción recíproca entre ambos. Ella es pues una de las necesidades absolutamente necesarias de todo Estado, y la doctrina que trata de ella en general pertenece a un derecho natural puro.

El Estado se encuentra con sus súbditos en una doble relación: por una parte, tiene hacia ellos deberes, los que se derivan de la protección conforme al contrato; por otra parte, derechos, los de obligar a cumplir sus deberes de ciudadanos y obedecer a las leyes. Los casos en los que derechos o deberes entran en juego los suministra la policía: ella es mediadora en las dos relaciones. Al igual que la sentencia pronunciada por el juez hace referencia a la ley positiva en relación con el ciudadano, igualmente la policía se refiere a esta ley en relación con la autoridad. Ella suministra el caso de la aplicación de la ley .

Hablemos, en primer lugar, del deber de protección que el Estado debe ejercer por medio de la policía. Se podría creer, por lo que toca a la protección, que cada ciudadano por sí mismo lo recordará al Estado y exigirá protección conforme al contrato. Pero a menudo un daño ya cumplido es irreparable y el fin del Estado es impedir por más tiempo los perjuicios causados por sus ciudadanos y castigarlos una vez que han sucedido. Las instituciones de protección y de seguridad son la primera rama de la policía.

Todo ciudadano debe poder viajar libre y seguro de todo incidente, por todo el territorio del Estado, tanto en virtud de su derecho de cultivar el campo, buscar productos, practicar el comercio y el intercambio de mercancías o, si no hace nada de esto, para disfrutar a placer de su propiedad absoluta. Cuantos más numerosos son los hombres que se reúnen en un lugar, más eficacia deben tener los dispositivos de seguridad contra las eventuales agresiones. De ahí la necesidad de guardias y de patrullas armadas, incluso sobre las grandes rutas, si no son seguras.

De ninguna manera incumbe a estos servidores subalternos del Estado pronunciar juicios, sino detener a los sospechosos. A ellos mismos hay que hacer responsables, con severos castigos, de todo daño que se produce en el interior del territorio cuya guardia le ha sido confiada.

A la protección de esta seguridad de la vida y de los bienes pertenece la supervisión de la policía sobre la construcción de rutas. El ciudadano tiene el derecho de exigir buenas rutas, pues el Estado le ha garantizado la ejecución más rápida y más fácil de sus actividades o, incluso si viajara simplemente por su placer, el disfrute más agradable para él de su propiedad legítimamente adquirida. [86] A ello pertenece la señalización de los lugares que no son seguros mediante paneles que advierten y medios de este género. Si no habiendo sido advertido alguien llegara a sufrir un daño, debería exigir reparación del Estado, pues éste le ha garantizado su seguridad en todas las acciones que no son prohibidas por la ley. Quien no haga caso a la advertencia, que soporte el daño, sin por otra parte ser castigado, ya que cada uno es el propio dueño de su cuerpo. A ello pertenece también el empleo de médicos experimentados y que han recibido la aprobación del Estado (lo mejor es que esta aprobación proceda de las Facultades de medicina, en la medida en que éstos son los jueces más competentes, y es preciso considerarlas, por este acto, como un colegio director, al igual que las corporaciones en el examen de sus colegas); es necesaria también la vigilancia de las farmacias. Hay que prohibir la chapuza y la charlatanería al que quisiera practicarlas, *pero no al que se quiera servir de ellas, si ha de encontrarse gente para esto* en un país en el que estas prácticas están prohibidas; pues cada uno es dueño de su vida.

En lo que concierne a la propiedad absoluta, la policía debe asegurarla contra un asalto violento (gracias a patrullas nocturnas). Le corresponde ejercer una vigilancia sobre los peligros de incendio, tomar medidas para dar rápidamente la alarma y para sofocar el fuego, vigilar los trabajos hidráulicos, proteger contra las inundaciones, etcétera. Todo esto es un deber absoluto del Estado en virtud del contrato social, no sólo de medidas benéficas.

Esto, en primer lugar, desde el punto de vista de lo que es Estado mismo ha de hacer. Ahora, por otra parte, como consecuencia de su deber de protección, el tiene el derecho de dar a los ciudadanos ciertas leyes dirigidas a la seguridad de los conciudadanos contra las agresiones, a facilitar la vigilancia y a descubrir a los culpables. Ellas se llaman

leyes de policía y se diferencian de las leyes civiles propiamente dichas en que estas últimas prohíben el *daño efectivo,* mientras que las primeras tienden a evitar la *posibilidad* de un daño. La ley civil prohibe las acciones que por sí mismas acarrean perjuicios contra los derechos de los otros, robo, bandidaje, agresión contra la persona y su vida, etcétera, y cada uno encuentra seguramente justificadas tales prohibiciones. La ley de policía prohíbe acciones que en y por ellas mismas no hacen daño a nadie y parecen totalmente indiferentes, pero que facilitan los ataques dirigidos a otro y hacen más difícil la protección del otro por el Estado o el descubrimiento de los culpables. Personas desprovistas de instrucción encuentran habitualmente injustas tales prohibiciones por cuya no observancia nada es lesionado y ponen en duda el derecho que tiene el Estado de pronunciarlas (para considerar la cosa claramente, es así como muchos se representan la *libertad académica* como *liberación de todas las leyes de policía,* mientras que sin embargo es muy claro que debería haber una policía en las academias). Pero el derecho y la obligación de promulgar tales leyes procede [87] claramente del poder de policía del Estado. Para aclarar la cuestión con un ejemplo: que alguien aparezca armado no atenta sin ninguna duda contra los derechos de nadie, ¿pues qué puede importar al otro lo que llevo en mi cuerpo? Pero sin embargo es mucho más fácil de atacar, y es por lo que, desde mi punto de vista, el Estado debería tener pleno derecho a prohibir portar cualquier arma e incluso su posesión en la casa, si pudiera estar seguro de que ninguno de sus ciudadanos se encuentre en el caso de legítima defensa (así estaba prohibido en la república romana aparecer con armas en la ciudad, y el general que esperaba el honor del triunfo debía permanecer ante la ciudad (*ad urbem*), hasta el día de su entrada solemne, o si quería entrar antes tenía que deponer las armas y renunciar al honor esperado). En todo caso, es perfectamente seguro que el Estado tiene el derecho de prohibir la posesión de ciertas armas, por ejemplo las carabinas de aire comprimido. Éstas jamás pueden ser necesarias para defenderse. ¿Quien tiene razón por qué debería temer el ruido? Es absolutamente un instrumento para el asesinato. Ciertamente de aquí no resulta de ninguna manera que el que la tenga la utilice efectivamente para cometer un asesinato. Esto está prohibido por la ley civil. Pero el asesinato se hace así más fácil, y este instrumento no se necesita para ningún otro fin; es por lo que jamás hay lugar para poseer una y está prohibido por la ley de policía. Que a ciertas horas de la noche no

se tenga derecho a estar en la calle sin luz, sería una ley de policía, y el propósito de ello sería que así se pueda reconocer fácilmente a cualquiera. No se atenta contra nadie por el hecho de que se esté en la calle sin luz, pero en la oscuridad sería fácilmente posible, y es justamente esta posibilidad la que debe ser cortada. El que transgrede una ley de policía debe a sí mismo todos los disgustos que pueden resultar para él, y por otra parte es castigable.

La máxima principal de toda policía bien organizada es necesariamente la siguiente: todo ciudadano debe, *allí donde es necesario, poder ser reconocido en el acto como siendo tal o tal persona determinada;* nadie debe permanecer desconocido para el funcionario de policía. Esto sólo puede realizarse de la manera siguiente: cada uno siempre debe llevar consigo un pasaporte, expedido por la autoridad más próxima, en el que debe describirse su persona con precisión, y esto sin diferencia de estamento. Puesto que las descripciones meramente verbales de una persona siempre son ambiguas, estaría bien que para las personas importantes, que por tanto pueden también costearlo, se encuentre en el pasaporte en lugar de la descripción un retrato bien parecido. Ningún hombre será admitido en ningún lugar, sin que se [88] conozca con precisión su última residencia y a él mismo por medio de este pasaporte. En cuanto a los efectos que pueden resultar de un tal pasaporte, encontraremos después un notable ejemplo. Sin embargo, para no molestar el inocente placer que puede nacer del anonimato, debería prohibirse a los funcionarios de policía, bajo pena de sanción, no exigir jamás la presentación de este pasaporte por simple malignidad o por curiosidad, sino solamente cuando la autentificación de la persona sea necesaria, necesidad de la que es preciso que ellos estén obligados a dar cuenta ante la instancia de la que dependen.

Lo que sucede en la casa, el Estado no lo sabe; pero lo que sucede en la calle, por la cual sí se debe pasar para llegar a la casa, está sometido a su vigilancia. Los ciudadanos no pueden pues reunirse en una casa sin que la policía lo sepa y sin que ella tenga tanto el poder como el derecho (puesto que efectivamente la calle le está sometida) de impedir la reunión si suscita sus sospechas. Si muchos hombres se reúnen en un grupo bastante numeroso para poner en peligro la seguridad pública –todo grupo lo puede si fuera lo bastante fuerte para tener la capacidad de oponer una resistencia a la fuerza armada del lugar–, la policía debe exigir que se de cuenta de lo que estas personas quieren hacer juntos y

encargarse de vigilar si hacen lo que ha sido indicado. El derecho doméstico desaparece entonces; o bien, si el dueño de la casa no quiere renunciar a él , que se reúnan en un edificio público. Es exactamente así como sucede con las concentraciones del pueblo en las calles, en los mercados, etcétera; la policía tiene el derecho de impedirlas o de mantenerlas bajo vigilancia. El Estado debe a este respecto enunciar la ley en virtud de la cual, según las circunstancias, no deben reunirse más de un número determinado de personas sin que su reunión y la intención que la presida hayan sido indicadas a la policía, a fin de que ésta pueda tomar sus medidas en consecuencia.

Por lo que se refiere a la seguridad de la propiedad absoluta, hay aún dos cuestiones a resolver, a saber: ¿cómo se debe impedir la falsificación de las letras de cambio y la falsificación del dinero? Me ocupo con tanto gusto de estas cuestiones para mostrar al mismo tiempo por medio de un par de ejemplos cómo, para una buena policía, incluso lo que se tiene por imposible es muy fácil.

En primer lugar las letras de cambio. Yo hablo de las letras de cambio verdaderas, cuyo valor recibe todo hombre que las tiene entre sus manos, no simples asignaciones donde se nombra un beneficiario determinado. En los grandes locales comeciales, en particular en las ferias, una letra cambia muy a menudo de propietario muchas veces durante el mismo día. Las personas por cuyas manos ha pasado quizás no se conocen. Pero un vendedor ciertamente no toma facilmente una letra sin [89] conocer la casa de los que la expiden y la mano que la firma. Pero la letra se puede imitar y, para decirlo rápidamente, falsas letras son efectivamente emitidas y aceptadas: por tanto, el engaño con ellas tiene que ser bien posible. Al final un gran día se descubre que la letra es falsa cuando vuelve al supuesto expedidor. ¿Pero cómo descubrir que la ha falsificado y poner la mano sobre él con el fin de reclamarle el perjuicio producido? En la organización de la policía que se ha descrito aquí, esto no presenta la menor dificultad.

Los nombres de aquéllos por cuyas manos ha pasado la letra son anotados además en su reverso. Pero en las disposiciones habituales cualquiera puede darse un nombre falso. Si se le informa a este respecto, no se le puede descubrir en ningún momento. Según nuestra propuesta, todo hombre que cambia una letra, si no es conocido personalmente con precisión por el que la acepta, tendría que probar gracias a su pasaporte que es tal persona determinada, dónde es posible localizarlo, etcétera. El

que acepta la letra tiene el deber de hacerse presentar el pasaporte y de reconocerlo de acuerdo con éste. Junto al nombre del cambiador se añade simplemente al reverso de la letra: con el pasaporte de tal y tal autoridad. Estas son dos palabras más a escribir y uno o dos minutos más son necesarios para mirar el pasaporte y la persona, y el resto es tan simple como antes. ¿Dónde se debe encontrar esta persona, en el caso de que la letra sea falsa y la investigación sea dirigida hacia ella? Además, en nuestra organización de policía, no está permitido a nadie partir de un lugar (se puede ser detenido a la puerta de la ciudad) sin indicar el lugar a donde piensa ir en primer lugar, lo que es anotado en el registro del lugar y en su pasaporte. El no es admitido en ningún otro lugar más que en el anotado en el pasaporte. Cuando deja este lugar está nuevamente sometido a las mismas reglas y se continúa pues sus ulteriores pasos. ¿Pero y si es un extranjero o viaja al extranjero? Los Estados civilizados, particularmente en la medida en que practican el comercio, deben llegar a un acuerdo sobre esta disposición, de manera que se pueda perseguir al defraudador en todos los países. El pasaporte de un Estado que no ha participado en esta disposición no es reconocido; sus ciudadanos están pues excluidos del derecho de presentar una letra de cambio. Esto forzará a los Estados que practican el comercio a aceptar esta disposición. Pero alguien podría decir que perfectamente pueden falsificarse pasaportes y con ello todo el resultado de estas medidas impedido. Respondemos: esta falsificación tiene que hacerse imposible, y para esto habría sin duda [90] medios suficientes, por ejemplo, un papel o un pergamino exclusivamente reservado a los pasaportes, como pasaba con los asignados franceses, cuyo papel estaría solamente en las manos de la autoridad suprema, fabricado bajo su control y distribuido a las autoridades subalternas que deben dar cuenta del que han utilizado. ¿Pero no se puede imitar este mismo papel? Es efectivamente así que los asignados franceses citados como ejemplo, a pesar de esta precaución, han sido imitados. Naturalmente, y esto porque se satisface con ello un gran interés, tanto el cebo de la ganancia como de la hostilidad política; y porque el papel imitado una sola vez podía ser utilizado cien veces. Aquí es sólo un pasaporte falso el que hay que hacer, ¿y por esto se deberían tomar medidas que entrañan tantas dificultades y reúnen tantos artificios? A este respecto, sería del mayor interés emitir una falsa letra cuantiosa. Pero dejando de lado los peligros que se ligan a ello, ¿merecería la pena los gastos ocasionados y los esfuerzos dispensados?

Por lo que se refiere al segundo punto, a la falsificación de la moneda, el Estado garantiza el valor del dinero; el que acepta como verdadera una moneda la toma con la palabra del Estado cuyo sello se halla sobre ella; el Estado ha pues de responder ante cada ciudadano de la autenticidad del dinero y para quien, sin culpa suya, ha sido engañado por el dinero falso, el Estado debería con todo el derecho reparar el daño sufrido y cambiar el dinero falso por el verdadero.

¿Pero bajo qué condiciones ha sido engañado alguien sin su culpa? ¿Bajo qué condiciones se debe creer que no podía distinguir la falsa moneda? Pertenece a la educación del ciudadano conocer el dinero, y se debe estimar que no era fácil conocer la moneda falsa cuando muchas personas se han dejado engañar por ella.

Por tanto, es interés inmediato del Estado, y una rama de su control policial, impedir la falsificación de la moneda y descubrir a los falsificadores. ¿Cómo debe suceder esto? No mediante informes, como en las letras de cambio, pues absolutamente nadie puede decir de quién ha recibido tal o tal pieza de moneda. Si, no obstante, se trata de sumas considerables, puede eventualmente saberlo y en este caso es preciso realizar una investigación. Pero en general la policía debe prevenir el acto ejerciciendo una vigilancia sobre los materiales que podrían ser utilizados para confeccionar la moneda falsa (a este respecto debe hacerse informar por los químicos), organizando las cosas de manera que estos materiales, igualmente que los venenos, no sean suministrados sin el nombre de aquél que los desea (bien entendido, identificándose mediante su pasaporte) y sin la indicación de su empleo. El Estado puede estar más atento a ello por cuanto tiene en posesión las minas [91], como se ha mostrado antes. Que se reserve el monopolio de los metales, los metaloides y otros materiales de este género y que no los suministre incluso a los pequeños comerciantes sin que ellos indiquen a quién y para qué uso está destinado lo que acaban de obtener.

El poder ejecutivo, fuera de los deberes de protección mencionados, tiene también el derecho de velar por el cumplimiento de las leyes, tanto de las leyes civiles como de las de policía. Tiene que responder de cada delito cometido sobre la superficie del Estado y descubrir al criminal. Pero es inmediatamente claro que, para así vigilar la ejecución de las leyes, él no tiene necesidad de medidas particulares sino que mediante las instituciones de protección descritas él se ocupa al mismo tiempo de esto último. Si se presenta el caso de alguien que se comporta injusta-

mente y transgrede la ley, al mismo tiempo se presenta el caso en que alguien debe ser protegido.

Que cada individuo que está tentado a cometer un delito contra la ley prevea con una perfecta certeza que será descubierto y que será castigado de una manera que conoce bien, es la condición exclusiva para la eficacia de la legislación y de toda organización del Estado. Si el criminal puede, con un alto grado de probabilidad, prometerse la clandestinidad y la impunidad, ¿qué le debe apartar de cometer su crimen? ¿No continuamos desde entonces, a pesar de las leyes más sabias que nos sea posible tener, viviendo en el estado de naturaleza anterior, donde cada uno hace lo que está en su poder y donde nos volvemos siempre dependientes de la buena voluntad de los otros? Además, en estas condiciones, es una evidente injusticia castigar con todo el rigor de la ley a los pocos individuos que son sorprendidos. Puesto que ellos veían alrededor de ellos la impunidad, ¿no tenían la fundada expectativa de que también disfrutarían de ella? ¿Podrían ellos ser apartados del crimen por una ley que necesariamente debían de tener como inválida? La burla que, emanando en todos lados de la boca del vulgo, golpea a nuestras instituciones, a saber, que no se ha sido castigado por el delito, sino porque se ha dejado uno prender, es pertinente y justa. Exigir de la sirvienta de la legislación, la policía, que ella descubra a todo culpable sin excepción es absolutamente indispensable.

En lo que concierne a la posibilidad de satisfacer esta exigencia, yo me he encontrado a menudo frente a las dudas de mi auditorio y no puedo esperar que esta exigencia será recibida de otra manera por mis lectores. Si la afirmación de esta imposibilidad estuviera fundada, yo concluiría sin dudar: entonces el Estado en general y todo derecho entre los hombres es también imposible. Todos los así llamados Estados no son nada más, y no serán jamás otra cosa, que una opresión de los más débiles por los más fuertes bajo el pretexto del [92] derecho, para utilizarlos según su antojo; opresión a la que debe necesariamente asociarse el permiso de resarcirse por su parte sobre los que aún son más débiles que ellos, tan ampliamente como puedan; y el derecho público no es otra cosa que la doctrina que establece hasta dónde el más fuerte puede llegar en la injusticia sin hacer perjuicio a su interés, como lo describe irónicamente Montesquieu (28). ¿Pero de hecho esta alegación de inaplicabilidad tiene un fundamento, y en todo caso, de dónde puede proceder? Procede de que no se ha captado firmemente el concepto de Estado

establecido aquí, que no se lo considera como el concepto de un todo organizado en el seno del cual solamente estas partes pueden subsistir y fuera del cual, en un otro todo, no pueden en absoluto subsistir; procede de que en el establecimiento de las partes singulares siempre se deja suplantar por la fantasía de nuevo la imagen de nuestros Estados ordinarios. No es de extrañar si ahora la parte no quiere integrarse en ningún lugar. En los Estados ordinarios, la exigencia de descubrir al autor de toda acción ilegal sería seguramente inaplicable; o entonces, si pudiera ser aplicada, si por ejemplo un Estado existente quisiera servirse de algunos de los medios de policía indicados aquí, sería una injusticia que el pueblo no soportaría mucho tiempo y por la cual el Estado se prepararía simplemente su hundimiento. Pues allí donde reinan, viniendo de arriba, desorden e injusticia, el gobierno sólo puede subsistir en la medida en que permite igualmente al que está debajo una buena parte de desorden, con tal de que no le afecte a él directamente.

La fuente de todo mal en nuestros Estados de necesidad es pura y simplemente el desorden y la imposibilidad de imponer el orden. Que en estas condiciones el descubrimiento de un culpable comporta aquí, a menudo, grandes e insuperables dificultades proviene exclusivamente del hecho de que son numerosos los hombres de los que el Estado no se preocupa y que no tienen ninguna situación determinada en este Estado. En un Estado que participa de la constitución expuesta aquí, cada uno tiene su situación determinada, la policía sabe suficientemente donde se encuentra cada ciudadano en cada hora del día y lo que hace. Cada uno debe trabajar y cada uno, si trabaja, tiene de qué vivir: no hay caballeros de industria (*Chevaliers d'industrie*); pues en toda la superficie del Estado no son acogidos bajo un techo en ninguna parte. Cada uno puede ser identificado en el lugar, con ayuda del pasaporte que se ha descrito. El crimen en un tal Estado es algo extremadamente inhabitual; un cierto movimiento inhabitual lo precede: en un Estado en el que todo es orden, donde todo va enlazado, la policía observa estos movimientos [93] inhabituales y rápidamente se vuelve atenta; y así yo no veo por mi parte la posibilidad de que un delito y su autor puedan permanecer ocultos.

A este respecto es preciso observar aún que el funcionamiento de la policía aquí descrito no tiene necesidad de ningún espía, de ninguna persona encargada de espiar en secreto. Cultivar el secreto es de toda manera mezquino, bajo e inmoral. Cada uno debe osar hacer ante los

ojos de todo el mundo aquello a lo que en general se atreva. ¿A quién daría el Estado estos cargos deshonrosos? ¿Debe estimular él mismo la ausencia de honor y la inmoralidad y erigirlas en deberes? Entonces, si el Estado autoriza una sola vez para algunos hombres el secreto, ¿quién le garantiza que éstos no se servirán de su clandestinidad para cometer un delito?

¿Por qué se quiere observar a los ciudadanos en secreto? Con el fin de que no se consideren observados ¿Y por qué no deben sentirse observados? Para que ellos desvelen sin prevención sus pensamientos sobre el gobierno y sus planes contra él, y se conviertan en sus propios delatores. ¿O para que revelen lo que saben a propósito de acciones ilegales que se transmiten en secreto? La primera cosa sólo es necesaria allí donde el gobierno y los sujetos viven en guerra incesante, donde estos últimos son injustamene oprimidos y se esfuerzan, según el derecho de guerra, por obtener de nuevo su libertad. La última sólo allí donde la policía en su totalidad no es bastante vigilante para que alguien haya podido mantener alguna cosa en secreto ante ella. Estas dos necesidades no tienen lugar de ser en el Estado descrito aquí. El comandante de policía parisino que había querido dar un uniforme a sus espías fue escarnio de un pueblo corrupto y salvó su vida gracias a esta iniciativa irreflexiva. Según mi opinión, él hacía prueba de un espíritu sano y no corrompido. En el Estado descrito aquí los funcionarios de policía pueden tener un uniforme. Ellos no son menos testigos honorables de la inocencia que acusadores que denuncian un crimen. ¿Cómo irreprochable podría temer y odiar el ojo de la vigilancia?

[95] COMPENDIO DEL DERECHO DE FAMILIA

(COMO PRIMER APÉNDICE
AL DERECHO NATURAL)

PRIMERA SECCIÓN

Deducción del matrimonio

Nota

De igual modo que antes tuvo que deducirse primero la necesidad de la existencia común de una pluralidad de seres racionales y su relación con el mundo sensible, para que la aplicación del concepto de derecho tuviese un objeto, así tenemos aquí primero que reconocer la naturaleza del matrimonio mediante una deducción, para después poder aplicar a éste el concepto de derecho con pleno sentido. De la misma manera que los seres sensibles racionales, y el mundo sensible para ellos, no llegan a la existencia por el concepto de derecho, tampoco el matrimonio se produce por él. El matrimonio no es una mera sociedad jurídica, como el Estado. Es una sociedad natural y moral.

La siguiente deducción por tanto no es jurídica; pero ella es necesaria en una doctrina del derecho para obtener una clara visión de las proposiciones jurídicas que introduciremos después en él.

§1

La naturaleza ha implantado su fin de la reproducción del género humano sobre un impulso natural en dos sexos diferentes, impulso que sólo parece existir en función de sí mismo y que no parece buscar sino su propia satisfacción. Igualmente es un fin de nuestra naturaleza, aunque sea sólo un medio para la [96] naturaleza en general. En tanto los hombres no apuntan sino a satisfacer este impulso, se alcanza el fin de

la naturaleza mediante las consecuencia naturales de esta satisfacción, sin ulterior intervención del hombre.

Naturalmente, el hombre puede aprender mediante la experiencia y la abstracción cuál es el fin de la naturaleza, y por el ennoblecimiento ético proponerse este fin en la satisfacción del impulso. Pero antes de la experiencia y en su estado natural, el hombre no tiene este fin, sino que la mera satisfacción del impulso es su último fin; y así tiene que ser si el fin de la naturaleza ha de ser alcanzado con seguridad.

(Ha de indicarse aquí brevemente el fundamento por el que la naturaleza tenga que diferenciar dos sexos sólo por cuya reunión se posibilita la reproducción del género humano, pues esta investigación no pertenece propiamente a nuestro tema.

La formación de un ser de la misma especie es el último nivel de la fuerza formadora en la naturaleza orgánica, y esta fuerza opera continuamente de forma necesaria si las condiciones de su eficacia están dadas. Si siempre fueran dadas, se encontraría en la naturaleza un tránsito constante hacias otras formas naturales, pero nunca una permanencia de la misma forma natural; un devenir eterno, pero nunca un ser. Y puesto que no existiría nada que pudiera transformarse, tampoco sería posible el transformarse como tal; un pensamiento impensable y en si mismo contradictorio. (Tenemos la misma situación que antes llamé el conflicto del ser y del no ser). Así no es posible naturaleza alguna.

Si la naturaleza debe ser posible, el género humano habría de tener otra existencia orgánica además de la existencia como especie, pero también tendrá que existir como género para poder perpetuarse. Esto sólo resultó posible porque la fuerza formadora del género se dividió y, por decirlo así, fue escindida en dos mitades complementarias que sólo en su reunificación constituyeron un todo capaz de autorreproducirse. Sólo mediante esta división aquella fuerza del género forma al individuo. Los individuos, unidos y en la medida en que puede ser unidos, son anteriores y forman el género; pues *ser* y *formar* es una misma cosa en la naturaleza orgánica. El individuo *existe* meramente como tendencia a formar el género. Sólo así se alcanza reposo e inactividad de la fuerza y con este reposo [se alcanza] la forma en la naturaleza orgánica; sólo así llegan a ser naturaleza. Por esto, la ley de la separación de los sexos formadores atraviesa con necesidad toda la naturaleza orgánica).

§2

[97] La determinación particular de esta disposición natural es que en la satisfacción del impulso, o en la promoción del fin natural, en lo que concierne al acto propio de la procreación, uno de los sexos sea sólo activo, y que el otro sea sólo pasivo.

(También se puede indicar, con más precisión, el fundamento de esta última determinación. El sistema de todas las condiciones para la generación de un cuerpo de la misma especie tendría que estar tan unificado que, una vez puesto en movimiento, se pudiera desarrollar según sus propias leyes. El género en el que esto sucede se llama, por toda la naturaleza, el femenino. Sólo el primer principio motor puede quedar separado: y tenía que separarse si había de existir una forma consistente. El género en el que se verifica esto, separado de la materia a formar, se llama en toda la naturaleza el masculino.

§3

El carácter de la razón es la absoluta espontaneidad: el mero padecer por el padecer contradice a la razón y la suprime completamente. Según esto, no es contrario a la razón que el primer sexo se proponga como fin la satisfacción de su impulso sexual, puesto que puede ser satisfecho por la actividad: pero es absolutamente contra la razón que el segundo sexo se proponga como fin la satisfaccción del suyo, porque entonces se tendría que proponer como fin un mero padecer. Según esto, o el segundo sexo no es racional según esta disposición, lo que contradice el supuesto de que debe tratarse de seres humanos, o esta disposición no puede ser desplegada como consecuencia de su naturaleza particular, lo que se contradice a sí mismo, en tanto que se aceptaría una disposición en la naturaleza que no se admite en ella, o finalmente el segundo sexo no puede proponerse nunca como fin la satisfacción de su impulso sexual. Pues un tal fin y la racionalidad se suprimen recíprocamente.

Ahora bien, el impulso sexual de este segundo género, su exteriorización y satisfacción pertenece al plan de la naturaleza. Por ello es necesario que este impulso se manifieste en la mujer bajo otra forma y, para poder ser consistente con la [98] racionalidad, se presente como impulso a la actividad; y en verdad como impulso natural característico de una actividad que pertenece sólo a este género.

Puesto que la teoría que sigue reposa sobre esta proposiciones, intentaré aclararla par evitar prosibles malentendidos.

1.) Se habla aquí de *naturaleza*, de un *impulso natural*, esto es, de algo que la mujer encontrará en sí, como algo dado, originario, inexplicable desde una accción libre precedente sin ningún *ejercicio de su libertad* y confiándose enteramente a sí misma, en tanto se den las dos condiciones de su existencia, razón e impulso sexual. Con esto no se niega la posiblidad de que la mujer se degrade más allá de su naturaleza o se eleve por encima de ella mediante la libertad; elevación que no sería mucho mejor que aquella degradación. *Se degrada* más allá de su naturaleza la mujer cuando se rebaja a la irracionalidad. Entonces el impulso sexual puede llegar a la conciencia en su verdadera forma y llegar a ser el fin consciente del actuar. Las mujeres se elevan sobre su naturaleza si la satisfacción del impulso sexual no fuera su fin ni en su forma sencilla, ni en la forma que presenta un alma femenina bien dispuesta, sino que fuera pensado como mero medio para otro fin propuesto por la libertad. Si este fin no ha de ser algo completamente despreciable (como p.e. tener el título de Señora y la perspectiva del pan asegurado, en cuyo caso la personalidad queda como mero medio de un disfrute), no puede ser otro que el fin natural mismo, tener hijos, al que algunas se aplican. Pero puesto que ellas habrían podido alcanzar este fin con cualquier hombre posible, y en su principio no hay ninguna razón par elegir *precisamente éste*, entonces tienen que confesar, como lo más aceptable, que tomaron éste hombre porque era el primero que podían tener, lo que testimonia un escaso respeto por su propia persona. Pero, incluso sin considerar esta discutible circunstancia, quizás pueda concederse que aquel fin pudiera fundar en general la decisión de vivir con un hombre; pero que este fin las conduzca a esta meta de manera consciente, de tal forma que los hijos sean recibidos según conceptos, de esto debería dudar desde luego el conocedor de los hombres. Debe disculpárseme esta claridad por el esfuerzo de mostrar en toda su crudeza los peligrosos sofismas por los que se buscan embellecer el rechazo de su verdadero destino y eternizarlo en el mundo.

[99] Para caracterizar con una imagen la situación completa: el segundo sexo se halla en una nivel más bajo que el primero en la ordenación de la naturaleza; es objeto de una fuerza del primero y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados. Ahora bien, ambos deben ser iguales en tanto seres morales. Esto sólo es posible si el segundo sexo posee un nivel nuevo que falta completamente en el primero. Este nivel

es la forma bajo la que aparece el impulso sexual, mientras que en el hombre aparece en su forma verdadera.

2.) El hombre puede confesar el impulso sexual y buscar la satisfaccción del mismo sin *destruir* su dignidad. Quiero decir, originariamente. Sería desde luego un hombre brutal quien, en la relación con una mujer enamorada, hiciera de la satisfaccción de este impulso su único fin. El fundamento de esto se mostrará más abajo. La mujer no puede confesar este impulso. El hombre puede pedir en matrimonio. La mujer no. Si lo hiciera caería en la extrema bajeza. Una respuesta negativa que el hombre obtuviese de la mujer, no diría sino: no me quiero someter a ti. Esto se puede soportar. Una respuesta negativa obtenida por la mujer significaría: no quiero aceptar tu sometimiento, lo que sin duda es insoportable. –Aquí no interviene el concepto de derecho, y si algunas mujeres opinan que ellas tendrían que tener tanto derecho como los hombres para proponer el matrimonio, se les puede preguntar quién le disputa este derecho y *por qué* no se sirven del mismo. Esto es como si se cuestionara si el hombre no tiene el derecho a volar, como los pájaros. Mejor dejemos la cuestiones del derecho en paz hasta que volemos efectivamente.

Sobre esta única diferencia se funda todo lo que distingue ulteriormente a ambos sexos. De esta ley natural de la mujer procede el pudor, que no corresponde al sexo masculino. Hombres brutales se vanaglorian con la práctica de la lujuria; pero ni en la más horrible disolución ética en la que el segundo sexo haya caído nunca, y en esto ha superado de lejos a la corrupción de los hombres, nunca se escuchó que la mujer haya hecho lo mismo. Incluso las prostitutas confiesan con gusto que practican su vergonzoso oficio por dinero, no por placer.

[100] §4

La mujer no puede confesar una entrega al placer sexual –y puesto que en el ser racional sólo existe algo en tanto que se es consciente de ello– la mujer no puede entregarse al placer sexual para satisfacer su propio impulso. Pero ya que tiene que entregarse a él a consecuencia de un impulso, este impulso no puede ser otro que el de satisfacer al hombre. En esta acción se convierte en medio para el fin de otro, porque su propia satisfaccción sexual no puede ser su propio fin sin destruir su fin final, la dignidad de la razón. Ella afirma su dignidad, a pesar de que sea

medio, porque se entrega libremente, a consecuencia de un noble impulso natural, el del *amor*.

Amor es la forma bajo la cual se muestra el impulso sexual en la mujer. Pero amor es sacrificarse por otro no a consecuencia de un concepto, sino a consecuencia de un impulso natural. El mero impulso sexual no debe llamarse nunca amor. Esto es un grosero abuso que conduce al olvido de todo lo digno de la naturaleza humana. Según mi opinión, no se debería llamar amor sino a lo que he descrito antes. En el hombre no hay *originariamente* amor, sino impulso sexual. El amor en el hombre no es un impulso originario, sino sólo *comunicado, derivado, desarrollado* por la vinculación con la mujer que ama. Por eso, en él, tiene una forma completamente diferente, como veremos en lo que sigue. Sólo en la mujer, el amor, el más noble de todos los impulsos naturales, es algo innato. Sólo por ella existe el amor entre el género humano, como otros impulsos sociales de los que hablaremos más abajo. En la mujer alcanza el impulso sexual una forma moral, porque en su forma natural suprimiría completamente su moralidad. Amor es el punto más íntimo de reunificación de la naturaleza y de la razón; es el único elemento donde la naturaleza se incrusta en la razón y por ello es el más excelente entre todos los elementos naturales. La ley moral exige que alguien se olvide en los otros, el amor se entrega al otro.

Resumiendo: en la mujer íntegra no se manifiesta ningún impulso sexual y no vive ningún impulso sexual, sino el amor; y este amor es el impulso natural de la mujer para satisfacer a un hombre. Se trata naturalmente de un impulso, que reclama urgentemente su satisfacción, pero ésta no es la satisfacción sensible de la mujer, sino la del hombre. Para la mujer sólo hay satisfacción del corazón. Sólo necesita amar y ser amada. Así, el impulso a entregarse alcanza el carácter de [101] libertad y actividad, lo que debía tener para poder coexistir con la razón. –No hay hombre alguno que no sienta el absurdo de invertir los términos y adscribirse un impulso semejante de satisfacer una necesidad de la mujer, necesidad que ni puede suponer en ella ni puede pensarse como instrumento de la misma sin avergonzarse hasta en lo más profundo de su alma.

Por esto tampoco la mujer, en la unión sexual, es un medio para el fin del hombre en cualquier sentido: es un medio para su propio fin, satisfacer su corazón. Y sólo en tanto se habla de la satisfacción sensible es un medio para el fin del hombre.

Descubrir una ilusión en esta forma de ser de la mujer, y decir que a

fin de cuentas el impulso sexual la mueve, sólo que de manera subterránea, sería una confusión dogmática. La mujer no ve más allá del amor, y su naturaleza no le lleva más allá: sólo en esta medida *es*. Que un hombre, que no tiene la inocencia femenina ni debe tenerla, que puede confesarlo todo, analice este impulso, esto no concierne a la mujer; para ella es simple, pues la mujer no es un hombre. Si ella fuese hombre, quizás el hombre tendría razón, pero entonces no sería *ella* y todo sería diferente. –¿O es que se quiere hacer del impulso fundamental de la naturaleza femenina una *cosa en sí*?

§5

La mujer da su personalidad en tanto se constituye en medio de la satisfacción del hombre; obtiene de nuevo la personalidad y, con toda su dignidad, sólo porque todo lo hace por amor hacia un hombre.

Pero si este sentimiento acabase y la mujer dejase de ver en el hombre satisfecho a éste que encuentra digno de amor sobre todos los de su género; es más, si ella pudiese pensar aunque sólo fuese esta posibilidad, estonces se verá despreciable a sus ojos ante este pensamiento. Si es posible que para ella no sea el más digno de amor de entre su género, entonces, y puesto que se entrega sólo a él de entre su género completo, no podríamos aceptar otra razón de su entrega sino que la naturaleza la ha llevado de manera subterránea a satisfacerse con el primero que ha encontrado, lo que sin duda es un pensamiento indigno. Por tanto, si ha de entregarse conservando su dignidad, necesita suponer que el sentimiento presente no puede acabar, [102] sino que es eterno, de la misma manera que ella es eterna. La que se entrega una vez, se entrega para siempre.

§6

La mujer que entrega su personalidad afirmando su dignidad humana, entrega necesariamente al amado todo lo que tiene. Si la entrega no fuera ilimitada, y la mujer mantuviese aunque fuera lo más mínimo, manifestaría que lo retenido posee una valor más elevado para ella que su propia persona, lo que sin duda sería una profunda vileza. Su propia dignidad consiste en que ella sea de su hombre complemetamente, tal y como vive y es, y que se pierda en él y para él sin reserva. Lo mínimo que resulta de ello es que abandona en él sus bienes y sus derechos y marcha a vivir con

él. Unida sólo a él, sólo bajo sus ojos y en sus asuntos, tiene ella vida y actividad. Ella ha dejado de llevar la vida de un individuo: su vida se ha convertido en parte de la vida de él (esto resulta muy bien indicado por el hecho de que toma el nombre del esposo).

§7

La situación del hombre es la siguiente. Pudiendo confesar todo lo que hay en el ser humano, encontrando en sí mismo la plenitud de la humanidad, abarca la relación completa de una manera que la mujer misma no puede nunca abarcarla. El hombre ve que un ser libre originariamente se le somete con libertad, de forma incondicionada, con una confianza ilimitada; ve que la mujer hace depender completamente de él no sólo todo su destino exterior, sino también la paz interior de su alma, su carácter ético; si no la esencia del mismo, sí su propia creencia en relación con él: pues la creencia de la mujer en sí misma y en su inocencia y virtud depende de que no tenga que dejar de respetar y amar a su hombre sobre todos los de su género.

De la misma forma que la disposición ética se exterioriza en la naturaleza de la mujer por el amor, así la disposición ética en la naturaleza del hombre se exterioriza por la *magnanimidad*. Él quiere ante todo ser señor, pero ante quien se le entrega en confianza, ante éste se desnuda de toda su fuerza. Ser fuerte con los sometidos es propio de los castrados, que no tienen fuerza alguna ante el que resiste.

[103] Consecuencia de esta natural magnanimidad, el hombre está obligado en la relación con su esposa a ser digno de respeto, puesto que toda su paz depende de que ella pueda respetarlo sobre todos. Nada mata más irreparablemente el amor de la mujer que la bajeza y la deshonra del hombre. –En general, el otro sexo disculpa al nuestro todos los demás defectos: pero jamás la cobardía y la debilidad del carácter. El fundamento de esto no es en modo alguno su evaluación egoísta de nuestra protección, sino sencillamente el sentimiento de la imposibilidad de someterse a tal hombre, como lo exige su destino.

La paz de la mujer depende de que esté completamente sometida a su esposo y de no tener ninguna otra voluntad que la suya. De aquí se sigue que, sabiendo el hombre esto, sin negar su propia naturaleza y dignidad, la magnanimidad varonil, no olvida nada para facilitarle las cosas hasta donde sea posible. Esto es imposible si el hombre se deja

dominar por su esposa, pues en esto consiste el orgullo de su amor, en estar sometida, y parecerlo así e incluso no saber otra cosa sino lo que ella es. Los hombres que se someten al señorío de sus esposas se hacen despreciables y le roban a ellas toda felicidad conyugal. Esto sólo puede acaecer si el hombre atisba sus deseos para cumplirlos como si fuera su propia voluntad lo que ella, de confiarse a sí misma, preferiría hacer. –No se trata aquí de actuar por la mera satisfacción de estos caprichos y fantasías; hay que actuar por un fin superior, para facilitar que ella pueda amar a su esposo sobre todo y para mantener su inocencia ante sus propios ojos. –Ni que decir tiene que la esposa, cuyo corazón no puede estar satisfecho por una obediencia que no le cueste sacrificio alguno, por su parte, ha de atisbar los deseos más ocultos del hombre y busque satisfacerlos con entrega. Cuanto más grande sea el sacrificio, tanto más perfecta será la satisfacción del corazón. De ahí surge la *ternura* conyugal (ternura de las sensaciones y de las relaciones). Cada parte quiere entregar su personalidad para que domine sólo la de la otra parte. Sólo en el contento de la otra parte encuentra cada uno la suya propia. El intercambio de corazón y voluntad se completa. Sólo en la relación con una mujer amante se abre el corazón viril al amor, un amor que se entrega sin reserva y que se pierde en el objeto; sólo en la relación matrimonial aprende la mujer magnanimidad, sacrificio consciente y por conceptos: y así la unión es más intima cada día de su matrimonio.

[104] *Corolarios*

1.) En la unión de ambos sexos, por tanto, en la realización de la humanidad *completa* como un producto natural acabado, pero también sólo en esta unión, se encuentra un impulso externo a la virtud. El hombre está forzado por el impulso natural de la magnanimidad a ser noble y honorable, porque de ello depende el destino del ser libre que se le ha entregado con toda confianza. La mujer está forzada a la observación de todos sus deberes por el pudor innato en ella. Ella no puede renunciar a ningún aspecto de la razón sin caer en la muy probable sospecha ante sí misma de que ha renunciado también a lo fundamental, que –un pensamiento insoportable para ella– no ama a su esposo sino sólo como medio para la satisfacción de su impulso sexual. –El hombre en el que anida la magnanimidad, y la mujer en la que habita el pudor, son capaces de todo lo digno: pero ellos están en el camino de todos los vicios si

el primero llega a ser despreciable y la segunda desvergonzada, como lo confirma la experiencia sin excepción.

2.) También se ha resuelto la cuestión de cómo puede el género humano conducirse desde la natualeza a la virtud. Contesto: únicamente porque la relación entre los dos sexos es restablecida. No hay ninguna educación ética de la humanidad fuera de este punto.

§8

Una unión como la descrita se llama *matrimonio*. El matrimonio es la *unión perfecta* entre dos personas de diferente sexo fundada en el impulso sexual sin un fin exterior a ella misma.

Para el filósofo que investiga, el matrimonio está *fundado* en el impulso sexual de ambos cónyuges; pero no es necesario que las dos personas que quieren concluir un matrimonio se lo confiesen a sí mismos. La mujer no puede confesarlo, pues sólo puede confesar amor. Tampoco está condicionada la permanencia del matrimonio por la satisfacción de este impulso. Este fin puede desaparecer y sin embargo permanencer la unión conyugal en toda su intimidad.

Los filósofos se han visto obligados a conceder un fin al matrimonio, y han contestado este pregunta de las maneras más diversas. Pero el matrimonio no tiene un fin externo a sí mismo [105]. Él es su propio fin. La relación conyugal es la manera de existir más propia de las personas maduras de ambos sexos y viene reclamada por la naturaleza. Sólo en esta relación se desarrollan todas sus disposiciones. Fuera de ella permanecen muchas sin desplegar y, precisamente, los más admirables aspectos de la humanidad. Por poco que haya que referir la existencia del hombre en general a un fin sensible, en esta misma medida la forma necesaria de esta existencia debería ser el matrimonio.

El matrimonio es una vinculación de *dos* personas. De *un* hombre y de *una* mujer. La mujer que se ha entregado a un hombre, no se puede dar a un segundo, pues su propia dignidad depende de que pertenezca a uno completamente. El hombre, que se tiene que regular por la voluntad y por los más ligeros deseos de una mujer para hacerla feliz, no se puede regular según los deseos de varias, que no están de acuerdo entre sí. La poligamia presupone entre los hombres la opinión de que las mujeres no son seres racionales, como los hombres, sino sus meros instrumentos sin voluntad y sin derechos. Ésta es justamente la doctrina de

la legislación religiosa musulmana que permite la poligamia. Esta religión, obviamente sin ser consciente del fundamento, ha extraído consecuencias unilaterales de la determinación de la naturaleza femenina a comportarse pasivamente. La poliandria es completamente *contra natura* y por esto se presenta raras veces. Si no fuera una brutal bestialidad y pudiera partir de algún supuesto, tendría que suponer que en el hombre no hay razón ni dignidad.

El vínculo conyugal es, según su naturaleza, indisoluble y eterno y se concluye necesariamente como eterno. La esposa no puede presuponer que ella dejará de amar a su marido sobre todos los de su sexo, sin perder su dignidad femenina; el hombre no puede suponer que dejará de amar a su mujer entre todas las de su género sin destruir su magnanimidad masculina. Ellos se dan el uno al otro para siempre porque ellos se dan el uno al otro enteramente.

§9

Según lo anterior, el matrimonio no es un uso inventado o una institución arbitraria, sino que es una relación necesaria y perfectamente determinada por la naturaleza y por la razón en su unidad. Es completamente determinada, digo, pues sólo un matrimonio como el descrito, y absolutamente ningún otro [106] vínculo de ambos sexos para la satisfaccción del impulso sexual, está autorizado por la naturaleza y la razón.

Para fundar el matrimonio o determinarlo no interviene la ley jurídica, sino la mucho más elevada ley de la naturaleza y de la razón, que mediante sus productos entrega un ámbito para la ley jurídica. Considerar al matrimonio como una sociedad jurídica lleva a representaciones inadecuadas e inmorales. Se llegaría así quizás al error de que el matrimonio es por naturaleza una vida en común de seres libres, como todas las determinadas por el concepto de derecho. Pero sería fatal que esta vida en común no pudiera ser fundada y ordenada por nada más elevado que la ley coactiva. El matrimonio tiene que existir antes de que se puede hablar de un derecho conyugal, así como el hombre tiene que existir antes de que se puede hablar de derecho en general. El derecho no pregunta cómo existe el primero o los últimos. Una vez que el matrimonio está deducido, como hemos hechos arriba, debemos preguntarnos hasta qué punto es aplicable el concepto de derecho a esta vínculo, qué disputas jurídicas pueden surgir en él, y cómo habría que decidirlas;

o puesto que enseñamos un verdadero derecho natural, qué derechos y deberes tiene el administrador visible del derecho, *el Estado*, en asuntos conyugales en particular y sobre la relación recíproca de ambos sexos en general. Vamos ahora a esta investigación.

SEGUNDA SECCIÓN

El derecho matrimonial

§10

El conjunto de todos los derechos es la personalidad y el primero y más elevado deber del Estado es proteger la de sus ciudadanos. Ahora bien, la mujer pierde toda su personalidad y toda su dignidad si está forzada a someterse sin amor al placer sexual de un hombre. Según esto, es absoluto deber del Estado proteger a sus ciudadanas contra esta coacción. Un deber que no se funda en un contrato arbitrario particular, sino sobre la naturaleza de las cosas y que está inmediatamente contenido en el contrato civil; es un deber tan sagrado e inviolable como el de proteger la vida de los ciudadanos. (Pues aquí se trata de la vida moral íntima de las ciudadanas).

§11

Esta coacción puede ser infligida a las ciudadanas inmediatamente por la fuerza física y entonces se llama *violación*. No puede haber dudas acerca de si la violación es un crimen. Mediante ella se ataca a la mujer en su personalidad, esto es, en el conjunto de todos sus derechos, de la manera más brutal.

El Estado tiene el derecho y el deber de proteger contra esta violencia, en parte por la protección policial, en parte por la amenaza de las penas por este crimen, testimonio de una brutalidad tal que hace completamente incapaz de vivir en sociedad. La fuerza de la pasión no disculpa el crimen, sino que lo agrava aún más. Quien no es dueño de sí mismo, es un animal rabioso, y la sociedad no puede disculparlo por ningún medio ni tolerarlo en su seno. [Este crimen] delata además un desprecio y olvido ilimitado de todos los derechos humanos. En algunas legislaciones, la violación está condenada con la muerte y si una legisla-

ción ha considerado justo introducir la pena máxima, es perfectamente consecuente si la aplica también a este delito. Según mi sistema [108], yo votaría por la casa de corrección, porque aunque este proceder es igual al asesinato respecto del desprecio de los derechos humanos, no es imposible a los hombres vivir junto con tales criminales.

Por lo que concierne a la reparación, se verá fácilmente que no es posible ninguna. ¿Cómo podría restituirse a la desdichada mujer la conciencia de entregarse pura al hombre que algún día amará? No obstante, y mientras sea posible, es preciso que obtenga una reparación. Puesto que el criminal no puede darle nada a la víctima ni ella puede aceptar nada de él, yo votaría por la transferencia total de sus bienes a la que ha violado.

La mujer soltera, como veremos después, se halla bajo la autoridad de los padres, la casada bajo la del marido. Ante los primeros o ante el último se realizarán las querellas. En el primer caso, ella misma podría llevar adelante la acusación, incluso si los padres no quieren hacerlo; en el último no, porque la mujer está sometida sólo condicionalmente a los padres, pero al marido incondicionalmente.

§12

Esta coacción podría ser inflingida *mediatamente* a las ciudadanas por la violencia moral de sus padres y parientes, en tanto pueden llevarla a un matrimonio sin contar con su inclinación propia, mediante un trato violento o persuasivo. No cabe duda de que esto es intolerable y hay que castigar un trato violento con este fin; por lo que concierne a la persuasión, y aunque en ningún otro caso constituye una falta, aquí lo es de manera manifiesta. En otros caso se puede preguntar, ¿por qué te has dejado persuadir? Pero aquí esta pregunta no existe. La hija ignorante e inocente no conoce el amor, no conoce la vinculación completa que se le propone, por lo tanto es propiamente engañada y usada como instrumento para el fin de sus padres y parientes.

Esta clase de coacción es más dañina y perniciosa que la violencia física anteriormente mostrada, si bien no según la forma, sí según las consecuencias. Tras aquella violencia, la mujer es de nuevo libre; mediante esta coacción es forzada para todo su vida en relación con el sentimiento más noble y dulce, el del amor, y con ello en su verdadera dignidad femenina y en su completo carácter. Es rebajada a instrumento completamente y para siempre.

No puede cuestionarse si el Estado no tiene el derecho y el deber de proteger a sus jóvenes ciudadanas contra esta coacción mediante leyes estrictas y atenta legislación. [109] Acerca de esto se plantea una pregunta: la hija soltera está, como veremos después, bajo la autoriad de sus padres; estos son su primera instancia y sus portavoces ante los tribunales. Éstos tendrían que querellarse por la coacción inflingida a ellas. Ahora bien, es absurdo que se querellen contra sí mismos. pues si tuviesen la voluntad de que su coacción fuera impedida por la autoridad del Estado, ya se habrían cuidado por sí mismos de realizarla.

Veremos igualmente que las hijas escapan a la autoridad de los padres cuando se casan. Aquí se habla del casamiento. La hija es considerada como casamentara por los padres que quieren forzarla a la boda. La ley, de acuerdo con la sana razón, podría ordenar de una manera completamente idónea que esta propuesta [de boda] debería tener la consecuencia jurídica de la emancipación de los padres y la hija, en este caso, tendría que velar por su propios derechos. –El juicio final del Estado en este asunto, según la ordenanza de la ley, no podría ser otro que éste: los padres que se sirvan de su autoridad para oprimir de forma vitalicia los derechos humanos de sus hijos, perderán a los mismos, les serán tomadas las hijas junto con sus bienes correspondientes y serán puestas bajo la inmediata custodia del Estado hasta que se casen. –Puesto que, a pesar de esta ordenanza, siempre habría que temer que una joven hija, inexperta, habituda a la ciega obediencia de los padres, no se querellase fácilmente, y ya que la única cuestión aquí es que dicha coacción al matrimonio no tenga lugar, podría permitirse a la autoridad proceder en este asunto sin querella previa, de oficio.

§13

Con el sexo masculino las cosas son completamente distintas. Ante todo, el hombre, en el propio sentido de la palabra, no puede ser coaccionado a la realización del matrimonio, porque va en contra de la naturaleza de las cosas. Que sea convencido quiere decir bien poca cosa, porque en su caso el amor no precede al matrimonio sino que es producido por él. Pero, si comprende su verdadera ventaja, no puede permitir que la mujer sea coaccionada a casarse con él. Esto va contra sus derechos humanos, puesto que se le retira la perspectiva de un matrimonio feliz, que tiene derecho a exigir. –El amor llegará después,

dicen muchos padres. En el hombre se puede esperar fácilmente [110], si obtiene una esposa digna. Pero en la mujer es muy improbable y resulta terrible sacrificarse y rebajarse una vida entera por una mera posibilidad.

Resultado de lo dicho: el matrimonio tiene que ser concluido con absoluta libertad y el Estado tiene que realizar el deber y el derecho de velar por esta libertad de los vínculos conyugales como consecuencia de su deber de protección de las personas particulares y, en particular, del sexo femenino.

§14

De esta vigilancia del Estado acerca de la libertad del matrimonio se sigue que el Estado tiene que conocer y confirmar todos los matrimonios que se realicen entre sus ciudadanos y ciudadanas.

Todo matrimonio tiene que tener validez jurídica, esto es, no ha de ser violado el derecho humano de la mujer: ella se tiene que entregar con voluntad libre, por amor y no coaccionada. Todo ciudadano tiene que atenerse a probar esto delante del Estado. En caso contrario, el Estado tendría el derecho a lanzar sobre él la sospecha de una actividad violenta e investigarlo. Pero esta prueba no puede aportarse convenientemente de otra manera que dejando a la mujer declarar jurídicamente su libre consentimiento, con la celebración de la *boda*. El sí de la novia no dice en el fondo más que ella no está coaccionada. Todo lo demás, a lo que el matrimonio vincula, se sigue del hecho de que sellan *un matrimonio*. Lo que pueda significar el sí del marido se mostrará más abajo. Que él no está coaccionado se sigue de esto: él lleva a la mujer a la boda. –Es muy razonable que el matrimonio se realice ante los ojos de aquellos que deben ser los educadores de la moralidad del pueblo, los hombres de iglesia, pues se funda sobre la moralidad y sólo existe por ella. Pero en tanto la boda tiene validez jurídica, el eclesiástico es un funcionario del Estado. Por eso los consistorios se elevan efectivamente en estos asuntos a tribunales eclesiásticos, y tienen completamente razón.

No se puede comprender de dónde el Estado, y aquí en particular el clero, que en este dominio se comporta como legislador, extrae su derecho de prohibir el matrimonio entre ciertos grados de parentesco. Si esta prohibición se basa en la aversión natural contra ciertas mezclas, entonces no necesita ninguna ley. Pero si no hay tal aversión natural, enton-

ces sobre ella no se puede edificar una ley. Es comprensible que una nación pueda creer que su [111] divinidad montaría en cólera ante semejantes matrimonios: si esto es así, el Estado no tiene el derecho de *ordenar* tales matrimonios (de la misma manera que no tiene el derecho en general de ordenar un matrimonio entre dos personas concretas), en tanto que no le está permitido forzar a los ciudadanos contra su conciencia moral, aunque esté equivocada. Pero tampoco tiene el derecho de *impedirlos*. Quien crea en aquella cólera de la divinidad, ya se lo prohibirá por sí mismo; quien no crea en ella, o quiera correr el riesgo, ya será castigado por la divinidad, si la creencia de la nación se comprueba verdadera. En todo caso, confiemos en que los dioses se vengarán por sí mismos de las ofensas recibidas. Función única de los sacerdotes, como meros *intérpretes de la ley*, es exhortar y advertir lealmente a la nación, y mostrar a los que quieran creerles, los grados de parentesco prohibidos y las penas divinas que se aplican a ellos.

No se puede pensar ningún fundamento para extender tal creencia a los que no la creen, o quieren correr el riesgo, salvo quizás éste: que las penas de su pecado caerán al mismo tiempo sobre los demás inocentes. Pero esto es una superstición condenable y perversa que el Estado no puede atender en su legislación ni limitar por ella los derechos naturales de otros.

Pero al margen de todos los fundamentos religiosos, ¿pueden considerarse ilícitos ciertos matrimonios desde fundamentos políticos? Montesquieu ha dicho lo mejor sobre este asunto, en mi opinión, (*de l'esprit des lois*. liv. 26, chap. 14) (29). El natural destino del padre ha sido siempre cuidar de la inocencia de sus hijos para dotarlos de un cuerpo tan intacto y de una alma tan pura como sea posible. [112] Ocupado continuamente en esta cuestión, debe estar lejos de hacer algo que pueda corromperlos. Por el mismo principio, tiene que buscar implantar en el hijo y en la hija una aversión contra un vínculo entre sí. De esta misma fuente emerge la prohibición de matrimonio entre hermanos. En los primeros tiempos, todos los niños permanecían en la casa paterna y los primos se consideraban como hermanos entre sí.

Sobre esto dos notas: ante todo, el mantenimiento de la pureza dentro de las familias era la preocupación propia del padre, pero en modo alguno asunto de la legislación civil, como si por ello se hiriera efectivamente los derechos de otra familia, ni de la legislación policial, como si por ello se facilitara atentar contra otra familia; los hombres ilustrados de

la nación pueden *recordar* y *enseñar* sobre este particular a los que no hubieran reparado en este asunto, pero en modo alguno dar una *ley* sobre el mismo como Estado. Pues donde cae el fundamento, allí cae lo fundado. Este fudamento es aquí la vida en común de los parientes. Por lo que concierne al casamiento entre padres e hijos y entre hermanos, este fundamento no puede desaparecer nunca. En lo que concierne al casamiento de los hermanos o de los tíos con los sobrinos, de yernos y nueras, etcétera, este fundamento se encuentra raras veces en la presenta situación del género humano.

El coito es el verdadero cumplimiento del matrimonio. Aquí la mujer somete su completa personalidad al hombre, le muestra su amor, del que procede la completa relación entre los esposos que hemos descrito. Donde esto sucede, hay que suponer un matrimonio; una proposición que determinaremos más profundamente en lo que sigue y de la que se seguirá que allí donde no ha tenido lugar, puede existir cualquier otra vínculo, pero no matrimonio. Según esto, *la promesa de casamiento*, sea pública o privada, no funda un matrimonio, y la ruptura de la misma no puede considerarse como un divorcio. El derecho a exigir indemnización puede estar pefectamente fundado. La parte inocente tiene que ser restituida a su estado anterior, en la medida de lo posible. Incluso la *boda*, si precede a la consumación del matrimonio según la costumbre, no constituye el matrimonio, sino que permite reconocer jurídicamente el matrimonio que sólo se consumará más tarde.

§15

El hombre y la mujer se unen de la manera más íntima. Su vinculación es una vinculación de corazón y voluntad. No se puede suponer, según esto, que entre ellos pueda surgir un conflicto jurídico. Por ello, el Estado no tiene que dar ninguna ley sobre la relación entre ambos cónyuges, porque su relación completa no es jurídica, sino la natural y moral de los corazones. Ambos son un alma y, por definición, se escinden el uno del otro y se presentan delante del juez en tan escasa medida como un único individuo se procesa a sí mismo delante del tribunal.

Tan pronto surge un conflicto, ya ha sucedido la separación y puede seguirse el divorcio jurídico, del que hablaremos más abajo.

§16

Al concepto del matrimonio subyace el ilimitado sometimiento de la mujer bajo la voluntad del hombre. Esto no se basa en un fundamento jurídico, sino moral. Ella tiene que someterse por su propia honra. –La señora no se pertenece a sí misma sino al marido. En tanto el Estado asume que el matrimonio reconocido por él es una relación fundada en algo superior al propio Estado, renuncia a considerar a la mujer como una persona jurídica. El hombre ocupa su lugar y ella queda anulada para el Estado por su matrimonio a consecuencia de su propia voluntad necesaria, que el Estado ha garantizado. El hombre se convierte en su garantía ante el Estado, es su portavoz jurídico. Él vive en todo su vida pública y a ella le resta únicamente una existencia hogareña.–

La garantía del hombre en relación con la mujer se comprende por sí misma; pues se deriva de la naturaleza de su vínculo, cuyos límites veremos después. –Sin embargo, no es superfluo que él declare ofrecer garantías antes los ciudadanos por esta mujer en concreto. El sí del hombre en la boda se puede considerar como la seguridad de esta garantía y sólo bajo esta condición tiene sentido.

[114] §17

En el concepto de matrimonio ya está implícito que la mujer, que entrega su personalidad al hombre, le entrega al mismo tiempo la propiedad de todos sus bienes y le traspasa los derechos que provienen exclusivamente del Estado. En tanto el Estado reconoce un matrimonio, reconoce y garantiza al mismo tiempo al hombre la propiedad de los bienes de su esposa –*no contra la esposa*, pues, como suponemos, contra ella no es posible un conflicto jurídico, sino *contra todos los demás ciudadanos*. El hombre, en relación con el Estado, deviene el único propietario de sus anteriores bienes, y de aquellos que le aporte su esposa. La adquisición es ilimitada, puesto que él es la única persona jurídica restante.

Si la propiedad de la mujer ya está declarada de antemano y reconocida por el Estado, entonces sólo es transferida al hombre; pero si procede de los bienes de los padres y sólo con motivo de la boda, sólo entonces tiene lugar la declaración por los esposos, y la garantía de la propiedad de todos estos objetos por medio del Estado. Según la ante-

rior demostración, de la propiedad absoluta, dinero y valores, el Estado no tiene que tener ninguna noticia, pero a pesar de todo, y a causa del posible futuro divorcio y del reparto que tendría lugar (de lo que hablaremos después), sería necesario que el Estado conociese el valor de lo aportado, o que al menos se dispongan las cosas para que pueda conocerse en caso de necesidad. –A estos efectos puede ser depositado un documento ante la familia de la mujer, o un documento sellado en los tribunales.

De la misma forma, está implícito en el concepto de matrimonio la vivienda común, el trabajo común, en resumen, la vida en común. Ante el Estado, los dos son un persona: lo que uno hace en la propiedad común, es como si el otro lo hiciera al mismo tiempo. Pero sólo el hombre se ocupa de todas las acciones jurídicas públicas.

§18

No se necesita ninguna ley del Estado para ordenar las relaciones de los esposos entre sí. Tampoco se necesitan leyes para ordenar la relación de ambos respecto de otros ciudadanos. Lo que pienso de las leyes en relación con el divorcio, en tanto aparecen y se expresan como leyes sobre la propiedad que deben asegurar contra todo atentado la posesión [115] de la mujer respecto de hombre y la del hombre respecto de la mujer, lo explicaré más tarde. Dado que el Estado considera a los cónyuges como una persona jurídica cuyo representante externo es el hombre, y cuya hacienda es una hacienda, todo ciudadano particular está obligado a considerarlos de la misma manera. En las disputas jurídicas cada uno se tiene que atener al hombre y no puede arreglar nada con la mujer inmediatamente. De aquí se sigue que es responsabilidad de los cónyuges hacer conocer su matrimonio entre aquellos con los que están en contacto directo. Esto también es necesario desde un punto de vista moral, para evitar el escándalo que se seguiría desde una unión ilegal o tenida por ilegal, y esto sucede de la forma más adecuada por medio de la Iglesia.

§19

Originariamente, según la mera disposición natural, el hombre aspira naturalmente a la satisfacción del impulso sexual. Pero si antes del matri-

monio, mediante reflexión y enseñanza, y en el trato efectivo con las personas dignas del género femenino (en particular de su madre), aprende que en la mujer vive el amor, y que ella sólo se entrega desde el amor, entonces ennoblece en sí mismo el mero impulso natural. Entonces no quiere meramente disfrutar, sino que quiere ser amado. Una vez que sabe que la esposa se torna despreciable si se entrega sin amor, y que su placer sería una placer despreciable, no querrá dejarse usar como medio de esta baja sensibilidad. Tendría que despreciarse a sí mismo necesariamente si se viera forzado a considerarse como mera herramienta de la satisfacción de un impulso innoble. Desde este principio hay que juzgar el efecto de la infidelidad de la mujer respecto del hombre.

La esposa que se da a otro hombre –*primer caso*– se puede entregar por un amor verdadero y entero. Pero puesto que la naturaleza de su amor no permite en modo alguno dividirlo, ha dejado de amar a su marido y toda relación con el mismo queda anulada. En relación con este caso, aunque aduzca el amor como disculpa, ella se rebaja, pues la relación con su marido tiene que representársela ahora, si todavía es capaz de moralidad, como innoble y bestial, por los mismos fundamentos. Si ella deja continuar una apariencia de matrimonio con su esposo, se deshonra completamente y de la manera más extrema. Pero también puede dejar que su matrimonio continúe desde el placer sensible o desde un fin externo. [116]. En cualquier modo, usa su personalidad como medio para un fin rastrero y convierte por esto mismo al marido en un medio. –*Segundo caso*: ella se entrega al hombre ajeno desde el placer sensible, con lo que confiesa que no quiere a su marido, sino que únicamente lo usa para la satisfacción de su impulso, y esto es absolutamente indigno.

El adulterio de la mujer, según esto, anula completamente la relación marital anterior y el hombre no puede mantenerse junto a la adúltera sin ser indigno. (Esto se muestra en el universal sentimiento de todas la naciones, aunque sean poco ilustradas. Por todos sitios es despreciado el hombre que aguanta la disolución de su esposa, lo que se certifica con un nombre particularmente vergonzoso. Esto sucede porque tal hombre, pecando contra el honor, se muestra innoble y despreciable.)

La ira del marido tiene el carácter de desprecio contra la esposa infiel. Si tiene otro carácter, por ejemplo, el del disgusto o los celos, entonces hace al hombre mismo despreciable.

§20

El adulterio de un hombre muestra una forma de pensar innoble, si la mujer, con la que se solaza, se entrega a él no por amor, sino por otro fin, pues entonces sólo quiere disfrutar. O es la mayor injusticia contra esta mujer, sin ella se entrega desde el amor. El se compromete entonces a todos los deberes del matrimonio, a la ilimitada magnanimidad, a la ilimitada preocupación por su contento, nada de lo cual puede cumplir.

Ciertamente es en sí indigno, pero no mortal para el carácter, como en el caso de la mujer, que el hombre busque sólo a la satisfacción de su impulso: pero entonces su esposa puede pensar fácilmente que él no la trata de otra manera, y que todo lo que tenía por generosa ternura no es sino mero impulso sexual, por lo que se tendría que sentir muy despreciada –o en parte, una mujer amante sufrirá porque otra mujer ajena tenga la misma entrega que ella tiene por su marido. (De ahí que los celos de la mujer tengan algo de envidia y de odio a la rival.) –Por consiguiente es también muy posible que el corazón de la mujer se distancie del hombre, [117] pero es completamente seguro que su relación con él se llene de amargura, lo que va contra la magnanimidad del hombre culpable.

Por tanto, el adulterio del hombre no anula necesariamente la relación conyugal, como necesariamente sucede en el caso de la mujer. Pero también es posible que la anule y entonces la mujer es indigna ante si misma. En culpa, el adulterio del hombre no es menor que el de la mujer; se podría decir que incluso es mayor, porque se hiere la magnanimidad, revelando un alma de sentimientos bajos. La mujer puede disculpar: y la mujer noble y digna lo hará con seguridad. Pero es penoso para el hombre, y aún más penoso para la mujer, tener que perdonar algo. El primero pierde el coraje y la fuerza de ser el cabeza del matrimonio; y la mujer se siente forzada al no poder respetar al hombre al que se ha entregado. La relación entre ambos casi se invierte. La mujer se torna magnánima y el hombre no puede consiguientemente ser sino el sometido.

Esto se muestra también en el juicio común. Una mujer, que conoce el desorden de su marido, no se desprecia. Al contrario, cuanto más dulce y sabia lo sepa soportar, tanto más se respeta. Se presupone que ella no debe buscar ayuda legal. ¿De dónde procede esta opinión que de forma tan íntima reside en el alma humana? ¿Procede sólo de nuestra

legislación y meramente entre nosotros, los maridos? No, se extiende también entre las esposas que se lamentan de esta legislación; se fundamenta sobre las diferencias esenciales señaladas entre los géneros.

§21

Respecto de las consecuencias civiles del adulterio, y para poder juzgar con fundamento el divorcio que se produce por él, tenemos que investigar ante todo las relaciones del Estado y de la legislación con la satisfacción del impulso sexual fuera del matrimonio.

Es deber del Estado proteger el *honor* del género femenino, esto es, y según lo anterior, [garantizar] que las mujeres no sean coaccionadas a entregarse a un hombre excepto por amor; pues este honor es una parte, la más noble de su personalidad. Pero cada uno tiene también el derecho –a saber, no hay ningún fundamento jurídico exterior en contrario– a sacrificar su personalidad. Así como cada uno tiene el derecho externo ilimitado –no el moralmente interno– a su propia vida y el Estado no puede hacer ninguna ley contra el suicidio: precisamente así [118] la mujer tiene en particular el ilimitado derecho externo a su honor. Ella es externamente libre de rebajarse a la animalidad, así como el hombre tiene que ser externamente libre a considerarse de una forma innoble y vulgar.

Si la mujer quiere entregarse por el mero placer o por otro fin y encuentra un hombre que renuncia al amor, el Estado no tiene ningún derecho a impedírselo.

En sentido estricto, – cuál sea éste lo veremos después– el Estado no puede establecer ninguna ley contra el adulterio y la prostitución, y no puede penalizarlos. (Ésta es efectivamente la institución originaria en los Estados cristianos. Las faltas de esta especie son penalizadas no como trasgresiones de una ley civil, sino más bien como trasgresiones de una ley moral y por la sociedad moralmente coactiva, la iglesia. La pena capital para ellas era siempre una penitencia. La corrección de este proceder no tenemos que investigarlo aquí, pues hablamos del Estado, no de la Iglesia. –P.e. Los ingresos que la corte pontificia, obtenidos de las mujeres de vida ligera, tienen una gran coherencia en la inconsecuencia. La Iglesia en el fondo tiene que dar su beneplácito a esta forma de vida, sin el cual no sería posible practicarla; y el dinero que se entrega es la penitencia anticipada por los pecados que tendrán luego que cometer.

§22

La relación cuyo fin último es la satisfacción del impulso sexual, fundada sobre la utilidad propia, con permanencia y publicidad, se llama *concubinato*, que gana publicidad precisamente por la vida común, al menos para una policía atenta. [Éste es el primer caso].

El Estado, precisamente por esta razón, no puede prohibir el concubinato. Sólo tiene que estar convencido de que no se hace violencia a la mujer, sino que ella cierra de manera voluntaria este contrato, desde luego vergonzoso. La mujer tiene que declararlo así, sólo que, dado que la cosa es indigna, no con el júbilo y el brillo [de la boda] ni tampoco delante de los educadores morales, sino delante de cierto servidores de la policía que están obligados a ocuparse con los asuntos indignos.

El Estado tiene que saber además que este vínculo, por mucho que tenga la apariencia externa de matrimonio, no lo es. No tiene las consecuencias jurídicas del matrimonio; el hombre no es el garante ni el portavoz jurídico de la mujer. El lazo puede ser de nuevo disuelto, tan pronto uno de ambos lo desee, sin formalidad alguna. El Estado no lo garantiza. Tampoco garantiza las condiciones del contrato y la mujer no obtiene ningún derecho a una exigencia sólida del marido, por la misma razón. Sólo en virtud de un oficio que el Estado confirma y reconoce se obtiene el derecho a una exigencia constante. Ahora bien, el Estado no puede impedir el vínculo de que aquí se habla, porque queda fuera de sus derechos, pero tampoco puede confirmarlo, porque es inmoral. Si el hombre no quiere atenerse a su palabra, entonces corona naturalmente su bajeza y, como es de esperar, [se atrae] el general desprecio hacia él, pero la mujer no puede querellarse y será rechazada por los tribunales.

§23

O –el segundo caso– la satisfacción del impulso sexual fuera del matrimonio no está conectado con una vida en común.

Ante todo, puede ser el caso de que la mujer se someta a la voluntad del hombre sin que éste le pague o prometa su pago –consista éste en lo que quiera, dinero, valores o en regalos–; o sin que declare expresamente de cualquier manera que no se entrega por amor: entonces hay que suponer que todo sucede por amor. Que no es por la ganancia resulta evidente; y nunca hay que presuponer sin prueba que es por pla-

cer, ya que esto atenta contra la naturaleza de la mujer. Tendría que demostrarse expresamente que ella es conocida por entregarse a cualquiera. –Pero el sometimiento por amor funda el matrimonio. Según esto, y entre las dos personas que suponemos aquí, se ha realizado un matrimonio efectivo incluso sin promesa expresa de matrimonio. Si esta no se ha producido explícitamente, se comprende sin más implícitamente.

Falta todavía el reconocimiento público de este matrimonio, la boda. El Estado es completamente deudor del mismo respecto de la mujer, pues es responsable de proteger su nombre tanto como el derecho a su personalidad. Según el supuesto, ella misma no ha manchado en absoluto su honor y, por lo mismo, el Estado no debe mancharlo. El hombre puede ser conducido a la boda coactivamente. Él no es forzado al matrimonio, pues ya se ha sellado efectivamente, sino a la declaración pública de su matrimonio. Si hay un rechazo invencible en el hombre, o exiten otras razones que hacen difícil la duración del matrimonio, p.e. una completa desigualdad de estamento, tras la boda puede ser de nuevo disuelto y este divorcio se tratará según las leyes generales del divorcio, de las que luego hablaremos. La mujer y el niño llevarán su nombre y hay que considerar a la mujer en todo caso como una divorciada.

(De la verdadera desigualdad de estamentos se sigue la desigualdad de educación, una diferencia completa de todo el ámbito de ideas, inadaptación a la sociedad en que la otra persona puede vivir, y por la que se hace completamente imposible un matrimonio, una fusión completa de alma y corazón, una verdadera igualdad de ambos; la relación será necesariamente un concubinato, que tiene como fin por una parte la satisfacción del interés propio y por otro la del impulso sexual. Algo así no puede ser nunca ante el Estado un matrimonio permanente ni reconocerlo como tal. Pero por naturaleza sólo hay dos estamentos diferentes: uno que educa sobre todo su cuerpo para el trabajo mecánico y otro que forma sobre todo su espíritu. Entre estos dos estamentos hay una verdadera repulsión; fuera de ésta no hay ninguna.)

O puede darse el caso de que puede demostrarse que la mujer, antes o después, ha tenido relaciones con otros o que se ha entregado por dinero. En el último caso tiene que quedar claro que ella ha puesto expresamente precio a su personalidad, y sólo se ha entregado en la esperanza del mismo o una vez que lo tuvo. Que haya recibido en otras

ocasiones regalos del amado no demuestra nada contra su virtud. –Si puede demostrarse esto, entonces la mujer es deshonrada y no tiene protección ante la autoridad: pues ésta no puede proteger un honor que no existe, sino que ha sido entregado por su propietaria.

A la mujer prostituida (*qua quaestum corpore exercent*), a la que hace de ésta su única ocupación, no puede tolerarla el Estado dentro de sus fronteras; tiene que expulsarlas del país, y esto sin quebrar su libertad, anteriormente deducida, de emplear su cuerpo en lo que quieran, y esto por la siguiente y sencilla razón. –El Estado tiene que saber de qué vive cada persona y tiene que concederle el derecho de realizar su ocupación. La persona que no pueda indicar esto, no tiene el derecho de ciudadanía. Si una mujer indicase al Estado dicho medio de vida, el Estado tendría derecho a declararla loca. [121] *Propiam turpitudinem confitenti non creditur*, es una regla jurídica correcta. Por lo tanto, es lo mismo que si no hubiera declarado ningún oficio, y en *este sentido* es expulsada del país, si no tiene otro. –En un Estado convenientemente constituido, este caso no puede existir y con razón. Pues aquí cada uno está ocupado de manera razonable. Si estas mujeres tienen otra ocupación junto a la primera, y aquella no constituye una condición estable, el Estado ignora su costumbre. La cuestión de la fuerza no se plantea aquí, pues estas costumbres no alcanzan publicidad, como en el caso del concubinato, mediante la regular vida en común. –El Estado no sabe nada de estas irregularidades y no ha garantizado a los hombres el disfrute de estos placeres deshonrosos, como ha garantizado a sus ciudadanos poder pasear por las calles de forma tranquila y cómoda. El cuidado de la salud de aquellas prostitutas no es trabajo de la policía, y admito que [ésta tarea] se tenga por indigna de un Estado justo. Quien quiera ser un disoluto, tiene que soportar también las consecuencias naturales de su disolución. El Estado, como se puede comprender, tampoco garantiza el contrato que se pueda sellar sobre estas cosas. Una prostituta no puede querellarse en estos asuntos.

§24

Apliquemos estos principios al adulterio. –El Estado no puede establecer leyes contra él, ni fijar penas, como en el caso de cualquier otra satisfacción del impulso sexual extraconyugal. ¿Los derechos de quién podrían herirse mediante esta falta? Por ejemplo, los del hombre con

cuya mujer, o los de la mujer con cuyo marido, se comete adulterio? ¿Acaso la fidelidad conyugal es objeto de un derecho de coacción? Así tendría que considerarse en el caso de que se dictasen tales leyes. Pero la fidelidad conyugal se funda sobre el lazo de los corazones. Éste es un vínculo libre que no se puede coaccionar; y si deja de existir, la coacción a la *fidelidad externa*, coacción que sólo puede ser posible físicamente, es jurídicamente imposible e injusta.

§25

Anulada la relación que debe existir entre los cónyuges y que constituye la esencia del matrimonio, amor ilimitado en la mujer, magnanimidad ilimitada en el hombre, el matrimonio entre ellos ha dejado de existir. *–Los cónyuges se separan con libre voluntad, de la misma manera que se unieron con voluntad libre–*. Si el fundamento de su relación ha dejado de existir, el matrimonio no pervive, aunque ellos permanezcan juntos, y su vida en común sólo se puede considerar un concubinato: su vínculo no es por más tiempo un fin en sí, sino que existe un fin externo a él, la mayoría de las veces el de la ventaja temporal. Ahora bien, ningún hombre puede ser animado a cometer algo innoble, y el concubinato lo es. Por tanto, el Estado no puede pretender que vivan en común por más tiempo a aquellos cuyos corazones están divididos.

Desde aquí se seguiría que el Estado no tiene nada que ver en las separaciones de los matrimonios, excepto ordenar que se declare ante él la separación ocurrida, ya que conoció la unión. Las consecuencias jurídicas que tuvo el matrimonio necesariamente caen tras la separación, y por esto el Estado tiene que ser informado para tomar sus medidas al respecto.

§26

Ahora bien, la mayoría de nuestros Estados pretenden naturalmente una competencia jurídica en los asuntos de divorcio. ¿Tienen el más mínimo derecho a ello? Pero si tienen algún derecho, ¿sobre qué lo fundan?

Sobre esto hay que decir lo siguiente: puede ser el caso que los cónyuges que se separan pidan ayuda al Estado para su separación y entonces el Estado tiene que juzgar si ha de ayudarles o no. El resultado de esto sería el siguiente: *toda valoración jurídica del Estado en asuntos de divorcio no es otra cosa que una valoración jurídica sobre la ayuda que*

el mismo tiene que producir en este asunto. Queremos explicar esto en detalle.

§27

O ambas partes están de acuerdo en separarse, y también lo están en la partición de los bienes, entonces no tiene lugar ninguna disputa jurídica; no tiene nada más que declarar su separación al Estado. El asunto se ha concluido entre ellos, el objeto de su acuerdo [123] es un objeto de su libertad natural: y el Estado no tiene ni siquiera que preguntar por las razones de su separación.

Si a pesar de todo entre nosotros se nos pregunta por estas razones de la separación, no lo hace propiamente el Estado, sino la iglesia, como sociedad moral. Ella tiene el completo derecho, pues el matrimonio es una unión moral, y por ello los cónyuges que se separan pueden presentarse ante los representantes de la sociedad moral, la iglesia, en la que es de esperar quieran permanecer, para justificarse, y a recibir en relación con esto el consejo de su maestro y consejero. Incluso sería completamente oportuno que se investiguen las últimas quejas. Pero hay que observar lo siguiente: los eclesiásticos no tienen ningún derecho coactivo ni sobre la confesión de los motivos de la separición ni sobre el seguimiento de su consejo. Si los cónyuges dicen: «queremos atenernos a nuestra conciencia», o «vuestros argumentos no nos mueven», entonces tiene que quedar el asunto así.

Resultado: el consenso de ambas partes rompe jurídicamente el matrimonio, sin más investigación.

§28

Si una parte no está acuerdo con la separación, entonces el anuncio ante el Estado no es una mera declaración, sino al mismo tiempo una solicitud de su protección y entonces tiene lugar un conocimiento jurídico del Estado.

¿Qué puede exigir del Estado la parte que quiere la separación? Si el hombre se querella contra la voluntad de la mujer, el sentido de su exigencia es que el Estado debe expulsar a la mujer de su casa. Si la mujer se querella contra la voluntad del hombre, y puesto que éste no puede ser expulsado, ya que le pertenece la casa como representante de la

familia, y puesto que la mujer quiere irse y podría irse por propia voluntad, entonces, el sentido de su exigencia es que el Estado fuerce al hombre a procurarle otro alojamiento.

¿Según qué leyes tiene que decidir el Estado en estos asuntos?

§29

Sea el caso que el hombre se querella por un divorcio civil a causa de la infidelidad de la mujer. Según lo anterior va enteramente contra la honra del hombre seguir viviendo con una tal mujer y su relación no puede ser llamada por más tiempo matrimonio, sino concubinato. Pero el Estado no puede forzar a ningún hombre a hacer algo contra su honra, y su sentimiento ético. En este caso, el deber de protección del Estado es librar al hombre de su mujer. ¿Por qué razones podría entonces la mujer desear vivir más tiempo con el hombre? Puesto que no hay que presumir en ella el amor, será por cualquier otro fin. Pero el hombre no puede dejarse usar como instrumento de otros fines. Que, sin querella del marido, el Estado no tiene derecho alguno a investigar sobre el adulterio [de la mujer], ni divorciar al hombre contra su voluntad, es una consecuencia de lo anterior, puesto que el adulterio no es objeto de la legislación civil.

Incluso la Iglesia no tiene ningún derecho a hablar al hombre [a favor] de la adúltera y aconsejarle el perdón. Pues ella no puede aconsejar nada deshonroso e inmoral, como sería en este caso evidentemente el mantenimiento de la vida común.

Sea el caso que el hombre se querella por un divorcio a causa de la falta de amor de la mujer en general. Si la mujer confiesa esta falta de amor, entonces el Estado tiene que librar al marido de la mujer, pues sólo el amor es el principio de un matrimonio justo, y donde no existe, el vínculo es un mero concubinato. ¿Por qué razón podría la mujer exigir vivir más tiempo con un hombre al que no quiere según su propia confesión? No podrían ser sino fines externos, a cuya instrumentación el hombre no puede prestarse. –O la mujer no reconoce esta falta de amor. –Entonces el Estado no puede proceder inmediatamente, sino que tiene que examinar con sumo cuidado este matrimonio, hasta que los cónyuges se pongan de acuerdo o hasta que se torne claro y demostrable un motivo más profundo de separación. Obtiene el derecho de examen, que no tiene sobre ningún otro matrimonio, porque ha sido elevado a

juez ante una situación que no está clara ni podría llegar a estar clara sin examen. (Algo que antes estaba sometido sólo a su protección mediata, se le somete inmediatamente por la querella de adulterio)

El rechazo por parte de la mujer de lo que, de una manera innoble, se ha llamado el deber conyugal, demuestra una falta de amor y por lo tanto es un [125] fundamento jurídico de separación. El amor procede de este sometimiento de la mujer y este sometimiento es la manifestación permanente del amor. *En esta medida,* he dicho que aquel rechazo demuestra falta de amor: pues si puede invocarse la enfermedad u otro obstáculo físico, entonces no se demuestra falta de amor. En este caso, la querella del marido sería del todo punto innoble. ¿Pero y si efectivamente el marido no piensa noblemente? Entonces el Estado no puede hacerse servidor de su mezquina forma de pensar; tal hombre es indigno de una mujer valiente y hay que esperar que ella, sobre todo por recomendación del eclesiástico, sea capaz de acordar la separación contra una indemnización, mediante lo cual se llegaría al acuerdo de ambas partes, con lo que sólo sería necesaria una declaración ante el Estado, de tal manera que no se cuestionaría qué hacer en este asunto.

Si la mujer sufre una investigación criminal en la que el Estado exige su cuerpo y vida, está separada del marido por la cosa misma: el Estado se la lleva. El hombre es en otros asuntos su portavoz jurídico. Pero en un asunto criminal, por tanto, exclusivamente personal, no puede serlo. Ella obtiene su independencia civil y queda divorciada. Si resulta inocente, regresa de nuevo a la protección del marido. Si tras la pena impuesta el hombre quiere de nuevo aceptarla, puede hacerlo, pero nadie puede forzarle a ello, pues ha sido deshonrado por ella.

§30

Analicemos ahora el caso de que la mujer reclame una separación jurídica por el adulterio del hombre. –Según lo dicho antes, perdonar al marido no sólo es obviamente posible, sino que no comporta deshonra, sino mucha honra. Por eso es aconsejable recomendárselo e incluso que demuestre paciencia por algún tiempo. – (La separación de mesa y de cama). Pero si ella insiste en su deseo, entonces se tienen que separar; pues sólo ella conoce su corazón y puede decidir si, a causa de la infidelidad de su marido, se ha agotado el amor que le tenía. Pues una vez que el amor está agotado, forzar a la mujer a someterse a su hom-

bre sería ir contra el primer deber del Estado respecto del sexo femenino.

[126] Por lo general, el Estado queda continuamente vinculado a separar a los cónyuges a instancias de la mujer, sean sus quejas las que sean, si ella mantiene su exigencia, tras las recomendaciones preliminares. El sexo femenino tiene que ser favorecido en esta situación. El fundamento de ello es el siguiente: a través de las demanda de separación, quizás la mujer no puede demostrar nada contra su marido, pero en lo que a ella misma concierne, experimenta la falta de su amor y sin amor no debe ser forzada a someterse. –Precisamente por esto, porque ella a veces no conoce correctamente su propio corazón, conviene hacer las recomendaciones y retrasar por un cierto tiempo la separación.

La queja de la mujer sobre el incumplimiento de los deberes conyugales por parte del marido es una queja que deshonra a su sexo, un pecado contra la naturaleza, y no se puede llamar sino barbarie que el Estado –o la iglesia en su nombre– admita una queja semejante. Pero la experiencia confirma que las mujeres se avergüenzan de ello y lo usan la mayoría de las veces sólo como un pretexto. Que el Estado les permita a las mujeres sencillamente declarar su repudio [del marido].

Una investigación criminal en la que incurre el hombre no produce necesariamente una separación. La relación es aquí completamente diferente. El hombre tiene que estar siempre ante los tribunales en su nombre y en el nombre de la mujer. –Tal investigación es, sin embargo, un motivo válido para que la mujer pida el divorcio, pues ella no puede respetar a un criminal. Pero si quiere permanecer con él, y compartir su destino, y aligerarlo, tanto como las leyes lo permitan, es completamente libre de hacerlo.

Un abandono intencionado –esto es, abandono sin que el otro esposo lo conozca ni sepa de sus motivos– como fundamento para una demanda de divorcio, divorcia sin más, pues la parte que abandona hay que considerarla como si ya se hubiese divorciado, y la parte abandonada demanda la separación. Según esto, aquí hay un acuerdo de ambas partes.

§31

¿Cómo hay que proceder en el divorcio en relación con los bienes?

Puesto que mis axiomas respecto de este tema se apartan de la costumbre, ruego reflexionar sobre los fundamentos de la decisión.

Al mismo tiempo que su personalidad, la mujer sometió su hacienda completa al hombre. Pero el marido no puede corresponder a su amor de otra manera que sometiendo [127] su persona y su libertad, e incluso también su hacienda completa a su esposa, con la diferencia de que él mantiene el dominio externo sobre el todo. –Desde la reunificación de los corazones se sigue necesariamente la reunificación de los bienes, bajo la autoridad suprema del hombre. De dos haciendas se ha llegado a sólo una hacienda.

Ahora este vínculo se rompe, y si el fundamento cae, cae lo fundado. A primera vista, cada parte tiene que ser de nuevo establecida en su anterior situación, según lo dicho. Recupera así lo que dió al patrimonio común.

Pero –una consideración que puede alterar en mucho este resultado– ambos han administrado, disfrutado, aumentado o disminuido por un cierto tiempo esta hacienda, según el supuesto, con una única voluntad y en general como si fueran un único sujeto. El efecto de esta administración común no se puede suprimir, es necesariamente común a ambos y permanece común. No se puede calcular como si una parte dijera a la otra: tú has tenido necesidad de éste o aquel cuidado y yo no la tuve; he adquirido esto o aquello que tú no has adquirido, pues si ambos vivieron en un verdadero matrimonio, la necesidad de cada parte era al mismo tiempo la necesidad de la otra y la ganancia de una parte era al mismo tiempo la ganancia de otra; ambos eran una persona, según la presunción jurídica. Si uno de los cónyuges se atiene a las cuentas propias y comercia y opera con ellas, entonces tampoco puede haber matrimonio. Ahora claramente esta relación queda atrás y, desde este momento, todo cambia: pero hasta ahora era así y el efecto de esta relación no se puede anular.

Ahora bien, la condición externa de este efecto era la hacienda que se aportó, no meramente en dinero metálico, sino también en derechos y privilegios. (Sobre las condiciones internas, las diligencias y los cuidados de ambas partes, no se puede calcular la aportación de cada parte). Según esta proporción de lo aportado se tendría que repartir, en el momento de la separación, la hacienda completa existente como efecto. Lo que cada parte ha aportado, tiene que probarse en justicia, según una observación anterior. Si la mujer ha aportado un tercio y el marido dos tercios de la hacienda completa con la que se inició el matrimonio, el estado de la hacienda completa se investiga en el momento de la sepa-

ración y se reparte en la misma proporción, de tal manera que la mujer separada recibe un tercio, el hombre dos tercios. La mujer no recibe lo aportado por ella: carga con su parte de pérdidas si la hacienda total ha disminuido y obtiene su parte de ganacias si ha aumentado. [128] Es lo mismo que en una sociedad comercial. Otras disposiciones de la legislación acerca de esto pueden tener un cierto fundamento político, pero no son justas.

Cómo hay que conducirse en una separación en relación con la partición de los hijos entre los esposos divorciados, podremos considerarlo después cuando investiguemos las relaciones entre los padres y los hijos.

TERCERA SECCIÓN

Consecuencias para la relación jurídica recíproca de ambos sexos en general en el seno del Estado

§32

¿Tiene la mujer en el Estado los mismos derechos que el hombre? Esta pregunta podría parecer de entrada una pregunta ridícula. Puesto que el único fundamento de toda capacidad jurídica es la razón y la libertad, ¿cómo podría existir una diferencia de derechos entre dos sexos que poseen la misma razón y la misma libertad?

Ahora bien, parece que desde que el hombre es hombre, las cosas han sido de otra manera y que el sexo femenino ha sido postergado frente al masculino en el ejercicio de sus derechos. Tal universal concordancia tiene que poseer un profundo fundamento y si alguna vez su investigación se ha convertido en una urgente necesidad es justamente en nuestros días.

Suponiendo que el otro género, en relación con sus derechos, haya sido efectivamente postergado frente al primero, en modo alguno bastaría invocar como fundamento de esta postergación la menor fuerza espiritual y corporal de la mujer. Particularmente frente a lo primero contestarían las mujeres y sus defensores: «ante todo, no se nos forma convenientemente y el sexo masculino nos aleja intencionadamente de las fuentes de la cultura; después vuestro alegato no es estrictamente

exacto, pues contra la mayoría de los hombres que son la gloria de su género, podríamos contraponer perfectamente mujeres que no tienen nada que envidiarle en justa valoración; finalmente, si esta desigualdad fuese fundada, en modo alguno determinaría una tan decisiva desigualdad de derechos, ya que entre los hombres se percibe una igual de grande diferencia de fuerzas corporales y espirituales, sin que se quiera deducir de ello una consecuencia tan estricta sobre la relación jurídica recíproca.

Habría que investigar ante todo si las mujeres son tan postergadas como lo pretenden algunas de ellas y, todavía más, algunos de sus diletantes defensores. En nuestra exposición seguiremos este orden.

§33

¿No corresponde al género femenino en sí todos los derechos humanos y civiles de los hombres? Sólo puede hacerse esta pregunta quien dude si las mujeres son seres humanos plenos. Nosotros no tenemos dudas sobre esto, como se sigue de las proposiciones anteriormente establecidas. Pero puede surgir una cuestión acerca de si y hasta qué punto el sexo femenino puede ejercer sus derechos e *incluso pueda querer ejercerlos*. Para contestar esta pregunta, recorramos las posibles situaciones de la mujer, una por una.

§34

Aunque con excepciones que veremos luego, *por regla* general, la mujer es, en un primer caso, *doncella* y entonces se halla bajo la autoriad paterna, exactamente como el muchacho soltero. En esto, los dos géneros son completamente iguales. Su matrimonio los libera a ambos, y en relación con este extremo ambos son iguales de libres. Si uno de los dos tiene ventaja, debería tenerla la hija. –Ella no puede en modo alguno ser forzada al matrimonio por medio de reconvenciones y consejos: lo que en el caso del hijo todavía sería viable, por los motivos indicados.

En un segundo caso, la mujer está *casada*, y entonces su propia dignidad depende de que esté y parezca estar completamente sometida al marido. –Obsérvese bien –esto se deriva de mi completa teoría y ha sido más de una vez expresamente señalado, pero quizás no sea superfluo insistir repetidamente en ello [120]– la esposa no está sometida porque

el marido tenga sobre ella un *derecho de coacción*, sino que está sometida por su propio deseo, necesariamente permanente y condicionante de su moralidad. Ella podría retomar completamente su propia libertad, si *quisiera*, pero aquí está precisamente el punto: ella no puede *quererlo* de manera racional. Una vez que su enlace matrimonial es universalmente conocido, tiene que querer aparecer ante todos los que conocen su matrimonio como completamente sometida al hombre, completamente perdida en él.

Por tanto, a consecuencia de su propia voluntad necesaria, el hombre es el administrador de todos sus derechos. Ella quiere que estos sean afirmados y ejercidos sólo en tanto que el *marido* quiera. Él es su representante natural en el Estado y en la sociedad entera. Ésta es su relación con la sociedad, su relación *pública*. No puede ocurrírsele a ella ejercer inmediatamete sus derechos por sí misma.

En lo concerniente a la relación *interna* y *casera, la ternura del hombre le devolerá a ella todo y aún más de lo que ella ha perdido*. El hombre no entregará sus derechos, pues son sus propios derechos y se dañaría por ello a sí mismo y se deshonraría a sí y a su esposa delante de la sociedad. –La esposa tiene también derecho sobre los asuntos públicos, pues ella es ciudadana. Tengo por culpable al hombre que, en los Estados donde el ciudadano tiene un voto sobre los asuntos públicos, entrege este voto sin conversar con su esposa acerca de ello y haber modificado su opinión mediante la conversación con ella. Ante el pueblo llevará entonces sólo el resultado de su voluntad común. Por lo general, un padre de familia, al mismo tiempo que se preocupa de los derechos de su esposa y de sus hijos, tiene que tener sobre los asuntos comunes un mayor influjo y un voto más decisivo que quien representa meramente los derechos de su individualidad. Cómo se deba organizar esto constituye una investigación perteneciente a la política.

Las esposas ejercen entonces su derecho de voto sobre los asuntos públicos de manera efectiva, pero no inmediatamente por sí mismas, porque no pueden quererlo sin perder su dignidad femenina; sino por el influjo que tienen sobre sus esposos, legítimo y fundado en la naturaleza del vínculo matrimonial.

Esto se demuestra también por la historia de todas las grandes revoluciones políticas. O ellas surgen de las mujeres o son dirigidas por las mismas y conscientemente modificadas.

Nota. Si esto tiene que ser aceptado sin objección, ¿qué exigen entonces en el fondo las mujeres y sus defensores? ¿Qué es lo que se les ha robado y que es lo que ahora reivindican? ¿Los bienes? Son de la más perfecta posesión de ambos. Sólo pueden desear la apariencia externa. Ellas no sólo quieren opera sino que se debe saber también que lo hacen. No quieren que suceda meramente lo que ellas desean, sino que debe ser conocido que *ellas, justamente ellas*, lo han realizado. Buscan celebridad en su vida y en la historia tras su muerte.

Si éste es su fin, y sólo este puede serlo, entonces hay que rechazarlas con sus demandas sin dudarlo, pues no pueden conseguirlo sin renunciar completamente a su valor femenino. Sólo unas pocas de entre las que elevan esta protesta, la elevan en serio. Sólo algunas cabezas turbadas entre los hombres, que en su mayor parte no han dignificado a ninguna mujer particular haciéndola guía de su vida, y que como compensación desean ver inmortalizado al género femenino en bloque en la historia, les han convencido para pronunciar las mismas maravillosas palabras con las que ellos no pueden pensar nada sin deshonrarse. Incluso el hombre que eleva la fama a fin fundamental, o tan siquiera a fin secundario de su actuar, pierde el mérito de su acción y antes o después, pero siempre en todo caso, la fama. Las mujeres deberían agradecer una situación en la que no pueden caer en una tal sospecha. –Pero lo que es más significativo, ellas sacrifican el amable pudor de su género, que a nada puede ser más contrario que a exponerse como un espectáculo. Fama y vanidad son despreciables para el hombre, pero en la mujer son fatales, pues destruyen aquel pudor y aquel amor abnegado por su esposo, sobre el que reposa su completa dignidad. Sólo de su marido y de sus hijos puede estar orgullosa una mujer sensata y virtuosa, no de sí misma, pues ella se olvida en aquellos. –Por esto, aquellas mujeres que celan seriamente de la celebridad de los hombres, se encuentran en una ilusión fácil de descubrir acerca del verdadero objeto de su deseo. Las mujeres quieren necesariamente el amor de un hombre cualquiera y, para producir este amor, quiere atraer sobre sí la atención del género masculino. Ésta es la disposición natural y, en el caso de la mujer soltera, no es completamente censurable. Aquellas mujeres cuentan con reforzar los encantos de su propio género, en los que no confían lo suficiente, con aquéllos que llaman la atención de los hombres, y buscan en la fama un mero medio de cautivar el corazón de los hombres. Si son mujeres casadas, el fin es tan despreciable como perverso es el medio.

§35

Si el hombre no puede o no quiere aparecer en la asamblea del pueblo, nada impide que su esposa aparezca en su lugar y exponga el voto común, aunque siempre como *voto de su esposo.* –(No puede exponerlo nunca como propio sin separarse por ello de su esposo). Pues si cae el fundamento, cae lo fundado. Ahora bien, la esposa no podría votar si el hombre da el voto común. Si él no lo da, ella no puede darlo en su propia persona.

Esto nos ofrece al mismo tiempo los principios para juzgar las viudas, las divorciadas y las solteras en general, que no están ya bajo la autoridad paterna.

Éstas no están sometidas a hombre alguno: no hay ningún fundamento para que no deban ejercer todos los derechos civiles por sí mismas, exactamente como lo hombres. – Ellas tienen el derecho a dar su voto en la república; el derecho a presentarse delante del tribunal y defender sus causas. Si eligen un portavoz, por su natural pudor y timidez, esto tiene que permitírsele y depende de ellas cómo pactar con él. Si no quieren elegir un portavoz, no hay ningún motivo jurídico para forzarlas a ello.

§36

Toda persona en el Estado debe poseer una propiedad y administrarla según su voluntad, incluso la mujer soltera. –Esta propiedad no necesita precisamente consistir en propiedad absoluta, esto es, en dinero o en valores: puede consistir también en derechos civiles y privilegios. No hay ningún motivo para que la mujer no deba poseerlos tanto como el hombre. –La mujer puede poseer tierra, y explotar la agricultura. La falta de fuerzas físicas no es un objeción contra esto. La experiencia confirma que las mujeres pueden labrar, sembrar y todo lo demás. Entre los antiguos germanos cultivaban los campos completamente solas. [133] Y lo que la mujer no puede hacer por si misma, puede dejarlo en manos de sus servidores, como por lo demás sucede efectivamente. Ella puede almacenar otros productos. Puede desplegar igualmente un arte o un oficio si se ajusta a sus fuerzas. Puede explotar un comercio si lo entiende. –(Todo esto sucede efectivamente ahora en nuestros Estados, sobre todo en el caso de las viudas, que

continúan las actividades de sus difuntos maridos. No hay ninguna razón para que no pueda suceder también en las mujeres que han permanecido solteras).

§37

Las mujeres no pueden desempeñar los empleos públicos del Estado y esto por la siguiente sencilla razón: –El funcionario público es completamente responsable ante el Estado, según la prueba aducida anteriormente; ahora bien, si él mismo es la autoridad suprema, es responsable ante el pueblo, o si es nombrado por ella, y se le transfiere una parte de su poder, ante la autoridad. Por tanto, tiene que ser completamente libre y siempre depender de sus propias decisiones; sin ello, tal responsabilidad sería contradictoria e injusta. –Ahora bien, la mujer es libre y dependiente de sí misma sólo mientras está soltera. La promesa de no casarse nunca sería la única condición bajo la cual el Estado podría encargar a una mujer un empleo. Pero ninguna mujer puede hacer esta promesa de manera razonable, ni el Estado puede aceptarla. Pues la mujer está destinada al amor y el amor se presenta por sí mismo y no depende de su libre voluntad. Si ella ama, tiene el deber de casarse y el Estado no puede impedirle el ejercicio de este deber. Para una funcionaria casada se presentaría dos casos posibles. O no se somete a su marido en relación de los asuntos de su empleo, sino que permanece en ellos completamente libre, y entonces esto iría contra su dignidad femenina. Ella no podría decir que se ha entregado al hombre completamente. Además, ¿dónde poner los límites concretos entre lo que pertenece al empleo y lo que no pertenece a él? ¿Qué podría emprender que no tuviera influjo sobre su cargo hasta cierto punto? –O ella se somete al hombre incluso en relación con los asuntos de su empleo, como lo exigen la naturaleza y la moralidad. Entonces, el hombre sería el funcionario y sólo él sería responsable. Se habría casado con el empleo, así como se ha casado con los demás bienes y derechos de la mujer. [134] Pero esto no puede permitirlo el Estado, si es que sus empleos han de ser efectivos empleos, ocupaciones, y no meras sinecuras que disfrutar. Se tiene que conocer y examinar la habilidad y el carácter de la persona que recibe el encargo y no se puede dejar recaer sobre uno que sólo ha sido elegido por el amor.

§38

Que las mujeres no estén destinadas a los empleos públicos tiene otra consecuencia que los portavoces de las mujeres aducen como una nueva queja contra nuestras instituciones políticas. Ellas nunca serán educadas para la administración de aquello que nuncan deben administrar, y así no serán enviadas a las escuelas o a las Universidades; y así afirman que de esta manera se abandona su espíritu, se las mantiene de una manera astuta y celosa en la ignorancia y se les aleja de las fuentes de la Ilustración. –Queremos iluminar esta objección desde su fundamento.

El sabio de profesión no estudia únicamente para sí; *como* sabio, según la forma, no estudia para sí, sino para otros. Si llega a ser un eclesiástico, o funcionario del Estado o médico, entonces su tarea es aplicar inmediatamente lo aprendido; por eso aprende además la praxis [de su profesión] y aprende al mismo tiempo de tal manera que aquella praxis sea parte de la misma. Pero también puede convertirse en maestro de futuros titulados en las escuelas o en las Universidades y entonces su fin es compartir de nuevo lo aprendido, y aumentarlo por sus propios descubrimientos para que la cultura no se detenga. Según esto, tiene que saber *cómo* se produce la cultura y cómo se despliega desde el alma humana. Esto precisamente es lo que las mujeres no pueden necesitar, pues no deben llegar a ser ni lo primero ni lo segundo. –De la cultura del espíritu corresponden al uso propio de la humanidad sólo los resultados, y estos ya los obtienen las mujeres en la sociedad: en cada estamento el resultado de la cultura completa de dicho estamento. Lo que nos envidian es lo formal, lo inesencial externo, la cáscara: su situación y nuestro trato les ahorra la tarea de trabajar por la cultura y les da inmediatamente lo esencial de la misma. Por lo demás, con la forma ellas no podrían hacer nada: no están habituadas a considerarla como *medio*, y no pueden habituarse porque esto sólo se aprende por el uso: ellas la consideran por tanto como un *fin* en sí, como algo excelente y soberano, y por ello resulta que las mujeres realmente doctas [135] –no hablo de las que razonan según el sano entendimiento común, pues éstas son muy dignas de respeto– se convierten la mayoría de las veces en pedantes.

Para que no haya ningún género de malentendidos, quiero establecer todo esto más detalladamente. –No se puede afirmar que la mujer esté *por debajo* del hombre en talentos espirituales; pero sí se puede afirmar que el espíritu de los dos sexos tiene un carácter completamente

diferente por naturaleza. El hombre lleva a conceptos claros todo lo que hay en él y para él, y esto lo encuentra mediante el razonamiento; sólo así queda convencido efectivamente de algo y su saber es algo más que un saber histórico. La mujer tiene un sentimiento natural que le permite distinguir lo verdadero, lo conveniente, lo bueno; no es que todo esto le sea dado por el mero sentimiento, lo que es imposible; sino que acerca de lo verdadero y lo falso puede juzgar fácilmente todo lo que recibe desde fuera, por el mero sentimiento, sin comprender de forma evidente el fundamento de su juicio. Se puede decir que el hombre tiene que hacerse racional, pero la mujer es ya por naturaleza racional. Desde el principio anteriormente indicado, que distingue la mujer del hombre, se deja fácilmente derivar esto. Su inclinación fundamental se mezcla originariamente y de forma inmediata con la razón, porque sin esta vinculación la razón desaparecería; se trata de una inclinación racional. Por esto su sistema completo de sentimientos es racional y en cierta forma cuenta como razón. Por el contrario, el hombre tiene que someter a la razón todas sus inclinaciones con esfuerzo y actividad.

La mujer es por esto ya eminentemente práctica por su feminidad. En modo alguno especulativa. Ella no puede penetrar en su interior más allá de los límites de sus sentimientos. Tampoco debe. (Con ello se explica un fenómeno muy conocido. Hemos tenido mujeres que en los asuntos de la memoria, por ejemplo, en lenguajes, incluso en matemáticas en la medida en que pueden aprenderse, pueden aprender hasta el punto de llegar a ser sobresalientes eruditas, de tal forma que pueden llegar a ser famosas en asuntos de invención, en la poesía más refinada o en la novela, incluso en la narración histórica. Pero no hemos tenido filósofas o describidoras de nuevas teorías en la matemática.)

Todavía un par de palabras sobre los deseos de la mujeres de llegar a ser escritoras, que entre ellas está muy extendido.

Sólo se puede pensar en dos fines de la escritura. O proponer a examen entre los científicos los descubrimientos en las ciencias, o extender lo ya conocido mediante exposiciones populares. –La mujeres no pueden realizar descubrimientos desde los principios indicados [136]. Escritos populares para las mujeres, escritos sobre la educación femenina, doctrinas morales para el género femenino como tal, pueden escribirlos las mujeres de forma idónea, en parte porque conocen mejor su género que lo que un hombre puede hacerlo, pues pertenecen al mismo; naturalmente, sólo si tienen fuerza suficiente para elevarse en parte sobre él,

y en parte porque ellas, por *regla general,* tienen mejor acogida en el mismo. El hombre culto puede aumentar su conocimiento del carácter femenino justo a partir de estos escritos. Se comprende que la autora pueda escribir también como mujer y aparecer en su escrito como mujer y no como un hombre travestido. –He presupuesto, como se ve, que la mujer escribe únicamente para ser útil y para contribuir a una necesidad encubierta de su propio sexo, para su sexo y no para el nuestro, y no por el afán de fama y vanidad. En este último caso, sus productos tendrían un valor literario menor y por ello se produciría un gran perjuicio sobre el valor moral de la autora. Su literatura entonces no sería para ella sino instrumento de su coquetería. Si está casada, obtendría por su fama literaria una independencia impropia de su género, que debilitaría necesariamente su relación conyugal y que amenazaría con disolverla. Pero si es censurada, sentiría la crítica como un daño que se infringe a su género y amargaría sus días y los días de su marido inocente .

CUARTA SECCIÓN

Sobre la relación jurídica recíproca entre los hijos y los padres

§39

La relación originaria entre los niños y los padres, como las relaciones entre los cónyuges, no está determinada sólo por el mero concepto de derecho, sino por la naturaleza y la eticidad. Según esto, y precisamente como en el caso anterior, en la presente investigación tenemos que partir de principios que son más elevados que los del concepto de derecho, [137] para producir para éste un objeto de aplicación. Pues pudiera ser perfectamente que en esta relación fundada por la naturaleza y la eticidad se den determinaciones ulteriores que hay que ordenar por el concepto de derecho.

Los que quieren considerar esta relación completa como meramente jurídica, se han visto forzados por sus presupuestos a afirmaciones aventuradas, como por ejemplo, que los niños, como consecuencia del acto de la procreación, serían (*per formationem*) algo así como una fabricación, la *propiedad* de los padres, y cosas semejantes.

§40

El embrión se produce en el cuerpo de la madre como una parte perteneciente a ella. La propia salud y alimentación de la madre en el periodo de gestación están ligados a la alimentación del embrión y todo depende de esto, no como en los animales irracionales, que *sólo son así*, sino que la madre *conoce* esta relación necesaria de la alimentación del embrión y su propia alimentación. No sólo es necesario de una manera meramente mecánica que ella produzca el embrión desde sí, y lo forme en su cuerpo, sino que la preocupación pensada y asumida se impone tambien en su conciencia.

El niño nace no sin dolor según una ley natural seguramente universal. El momento en que nace es el momento en que la madre se despide del dolor y por ello es un momento alegre para ella. Ella se encadena por la alegría a la existencia de su hijo.

Una vez que el niño ha nacido, todavía no se ha disuelto el vínculo entre él y la madre. En la madre ya está dispuesto el alimento del cual la madre siente tanta necesidad de darlo como el niño de recibirlo.

(A un cuerpo orgánico pertenecen aquellas partes en las que reside una inclinación a ayudar en la solución de una necesidad de otra parte que no podría resolverla por sí misma; y en la otra reside una inclinación a detener una necesidad de la primera, que la primera por sí misma tampoco podría detener. Y esta relación la llamo vínculo orgánico de las partes. En tanto la naturaleza en sitio alguno como en el cuerpo de la madre ha preparado el alimento conveniente para el niño recién nacido, y no ha preparado ningún otro canal para la succión de la leche de la madre sino la boca del niño, resulta que existe entre ambos un vínculo ogánico, a pesar de que en lo demás sean cuerpos separados [138]. Me parece digno de esfuerzo investigar si, y hasta qué punto, esta ley natural vale también en el reino natural, de tal manera que la planta, autónoma en apariencia, no se separa sin embargo inmediatamente (*per saltum*) de su cuerpo materno.

§41

La ley natural última indicada, pensada en la plantas o en las animales, impulsará a estos sin más a la actividad de conformar un cuerpo

fuera de ellos en cierto respecto. El impulso ordena en ellos con necesidad; desde él y sobre él sigue inmediatamente la actividad deseada. En la inteligencia, sin embargo, tiene lugar un tercer momento entre el impulso natural y la acción: la conciencia. La inteligencia es consciente de la impulso natural como de un sentimiento. Este sentimiento es el producto necesario de la inclinación natural y le sigue inmediatamente: o aún más claramente expuesto: es el impulso natural en la inteligencia. Pero la acción no sigue necesaria ni inmediatamente, sino que está condicionada por una intervención de la libertad.

El impulso natural era acoger un cuerpo ajeno como si fuera propio. ¿Cómo se manifiesta en la madre humana esta inclinación natural? Claramente como *sentimiento de la necesidad del otro como si fuera propia.* Tal sentimiento se llama *compasión*. Compasión es según esto la forma bajo la cual se manifiesta el impulso natural de la madre humana por su hijo.

Esta compasión apunta a lo que apunta el instinto natural: a la conservación física del niño.

La madre es impulsada por esta compasión natural, cuando ella se abandona a la naturaleza, a preocuparse por la conservación del niño.

Hay en esto un mecanismo de la naturaleza y de la razón, en su unificación, desde el que se sigue necesariamente esta conservación del niño –puesto que la razón también coopera, se entiende que pueda resistirse a este impulso si el hombre se rebaja hasta ir contra la naturaleza. Pero de forma natural no se le resiste.

Todavía no se habla aquí de derechos. Se puede decir que el niño tiene un derecho a exigir esta conservación física de la madre tanto como se puede decir que la rama tiene derecho a crecer del árbol. [139] Y la madre tiene el mismo escaso deber coactivo a alimentar al niño como el árbol tiene el deber coactivo de mantener a la rama. Es una ley natural siempre en vinculación con la razón. En el animal es una mera ley natural..

(Esto como aclaración: tampoco es un deber moral originario, esto es, como deber *particular,* alimentar precisamente a *este niño.* Pero una vez que la madre ha sentido este impulso, se convierte naturalmente en un deber moral mantenerlo y fortalecerlo. –Lo que pueda y deba hacer el Estado para elevar a deber coactivo, mediante una ley positiva, esta conservación del niño, lo veremos más abajo.

§42

Hay en la naturaleza humana en general, y según esto también en el varón, un impulso a acoger al débil y al desvalido con afecto. Este impulso universal hablará sin duda también en el *padre* a favor de su hijo. Pero precisamente porque es un impulso universal, fundado como tal sobre la visión de la indefensión, este impulso habla a favor de todo niño y no hay en el padre un fundamento para una preferencia particular por *su* propio hijo. Tal preferencia tendría que ser demostrada. Pero puesto que esta relación sería física, este amor no puede tener otro fundamento que el físico. Pero nunca encontramos tal fundamento, pues entre el padre y su hijo no existe ningún vínculo físico. Según esto, es preciso juzgar que el padre inmediatamente no tiene ningún amor particular por su niño. Desde la única relación natural, desde el acto de la procreación, no se sigue nada, pues éste, como tal, como procreación de este individuo determinado, no llega nunca a conciencia.

El amor particular del padre a su hijo procede *originariamente* –no cuestiono aquí qué fuentes del mismo pueda haber en la *opinión* formada por nuestras instituciones– de su ternura hacia la madre. Esta ternura hace propios todos los deseos y todos los fines de la madre; y según esto también el de preocuparse de la conservación del hijo. Como ésta es la disposición necesariamente natural de la madre, será por extensión también la del padre. Pues ambos son un sujeto y su voluntad es sólo una.

[140] Tampoco aquí se puede hablar en modo alguno de una coacción jurídica natural de la madre sobre el padre respecto de la alimentación del hijo. Los principios sobre los que puede suponerse edificar tal coacción jurídica, no son suficientes. La madre, se podría pensar, puede decir al padre: «tú eres la causa de que yo tenga un hijo, por tanto, dispénsame de las carga de su conservación». A esto podría el padre con derecho contestar: «ni yo ni tú nos lo hemos propuesto. A ti te ha dado la naturaleza un niño, no a mí. Aguanta lo que se sigue para ti de la misma manera que yo habría tenido que soportar si algo se hubiera seguido para mí».

Otra cosa sería si se hubiese concluido entre ellos un contrato sobre el mantenimiento del niño. Pero en este caso el Estado tendría que haber garantizado este contrato: en caso contrario no fundaría ningún derecho coactivo válido ante un tribunal externo, sino meramente un deber moral

interno. Pero en nuestro caso no debería fundarse en ningún contrato particular, pues ello reside en el matrimonio de los padres. Lo que en este respecto pueda y deba hacer el Estado lo mostraré después.

§43

Los padres viven juntos y el niño tiene que vivir con ellos también, entregado por la naturaleza al cuidado de ellos. En caso contrario ellos no podría cargar con el mantenimiento del mismo.

En el ser humano hay un impulso natural, en la medida en que esto sea probable, a suponer fuera de sí la razón, y a tratar objetos, por ejemplo, animales, como si la tuviesen. Los padres tratarán en todo caso a su hijo de esta forma, y lo exhortarán a la actividad libre: así producirán en el mismo paulatinamente razón y libertad. – Ser libre pertenece a la felicidad, según los conceptos necesarios del hombre: los padres quieren la felicidad de su hijo, luego ellos le dejarán a él su libertad. – Pero muchos usos de la misma serían perjudiciales para su conservación, que en todo caso es su fin. Ellos sintetizarán por lo tanto ambos fines, y limitarán la libertad del niño de tal forma que el uso de la misma no ponga en peligro su conservación. Pero esto es el primer concepto de la educación. – Los padres *educarán* a su hijo, esto se sigue del amor a él y desde el cuidado por su conservación. [141] No se puede decir que el niño tiene un derecho de coacción a la educación ni que los padres estén vinculados por un deber coactivo. Lo que él Estado pueda hacer al respecto se mostrará después.

§44

Es un deber moral universal para todo hombre éticamente bueno extender la moralidad más allá de sí y promoverla en todos sitios. Pero cada ser libre, y por tanto también el niño, es capaz de moralidad. Ahora vive necesariamente junto con sus padres, por otras razones. Pero los padres son ellos mismos morales y por lo tanto emplearán todos los medios posibles para desarrollar la moralidad en el niño: éste es el concepto de una *educación superior*.

(No eseñamos aquí moral: no hemos que decir por tanto que ellos *deben* hacerlo. Solo decimos que ellos *lo harán*. Sólo establecemos aquí disposiciones naturales, morales, sólo como hechos para obtener la materia para la aplicación del concepto de derecho.

A esta educación le pertenece las dos cosas siguientes: ante todo, que las fuerzas del niño se desplieguen y se formen para el uso de todos los fines posibles; después, que su sensibilidad se oriente hacia la moralidad. Para alcanzar el primer fin, la libertad del niño tiene que ser temporalmente limitada: tienen que impedirse todo uso de esta libertad que esté en contradicción con el primer fin, el mantenimiento y la salud, y con el último, la educación de las fuerzas. Toda uso de las mismas que realice el propósito de sus padres tiene que ser promovido. Lo primero será prohibido, lo segundo será ordenado. Sólo para el fin último la libertad no debe ser limitada, pues sólo lo que procede de una decisión libre es moral. La moralidad se desarrolla desde el hombre mismo, y no se deja producir por coacción o por instituciones artificiales

No se puede decir que el hijo tiene un derecho coactivo a la educación, o que los padres tienen un deber coactivo a ello. Pero tampoco se puede decir que los padres tienen un *derecho sobre el niño* –cómo puede estar en relación con otros lo veremos en su momento– para educarlo y que el niño tengo el deber de dejarse educar por otros, pues el niño no es libre en general, en tanto está bajo el proceso educativo, y por lo tanto no es en general sujeto posible de un derecho o de un deber, sino que es por tanto únicamente objeto de la acción de los padres. Es y será lo que los padres hagan de él.

§45

Sólo los padres tienen una visión global de la educación: los niños no, precisamente porque ellos deben ser educados. Según esto, los medios que para la obtención de este fin son necesarios sólo pueden juzgarlos los padres, pero no el niño. –Ellos son el juez apropiado en su asunto, en relación con el niño; ellos son soberanos, y el niño, en tanto ellos lo educan, está incondicionalmente sometido a ellos. Que ellos usen de este sometimiento únicamente para educar al niño según su mejor saber es para ellos únicamente un asunto de consciencia moral, y sólo corresponde a su tribunal interior propio.

§46

La posibilidad del Estado descansa sobre la permanencia suficientemente uniforme de su población; pues defensa, impuestos y fuerza se

cuentan sobre esta población. Si esta misma disminuye rápidamente por la mortalidad, este cálculo no cuadraría; se encendirían desórdenes y finalmente, cuando no quedara sino un pequeño número de habitantes, el Estado dejaría de existir. Esta permanencia uniforme depende, sin embargo, de que entren en el Estado nuevos ciudadanos en lugar de los muertos.

Cada ciudadano del Estado promete en el contrato social promover todas las condiciones de posibilidad del Estado con todas sus fuerzas; según esto también las anteriormente nombradas. Puede promoverlas de la mejor manera posible educando a su hijo en la habilidad y la aptitud para todos los fines racionales. El Estado tiene el derecho a hacer de esta educación de los niños una condición del contrato estatal y así la educación deviene una deber coactivo *externo*, no inmediatamente respecto del niño, sino respecto del Estado. Éste puede exigirlo en virtud del derecho obtenido en el contrato social.

Hablé de la educación de los *niños en general*, pues por esto se alcanza el fin del Estado. Ahora bien, no puede ser confiado al arbitrio del ciudadano decidir qué niños concretos él quiere educar, porque por esta colisión del arbitrio surgirían insuperables disputas jurídicas, sino que tiene que ser establecido ya qué niños concretos debe educar cada uno. – Lo idóneo aquí es que el Estado siga la disposición de la naturaleza y la razón, pues no tiene derecho a ordenar nada contra ellos y de esta forma prescribe a los padres educar a *sus propios* hijos.

§47

Si los niños nacen de un matrimonio racional y legítimo, reconocido por el Estado, esto no produce ninguna dificultad. Pero si nacen fuera del matrimonio, o en un vínculo que no le falta para ser un matrimonio sino el reconocimiento del Estado, (el cual, según los anteriores axiomas, tiene que ser cerrado por el Estado, pero se separa de nuevo inmediatamente después), o en un concubinato, entonces el cuidado de los niños permanece a la que la naturaleza ha confiado inmediatamente esta tarea, la madre. Pues los padres separados no pueden educar de manera común. Puesto que el padre, a consecuencia de su deberes civiles, está vinculado en cierta forma a contribuir al mantenimiento, entonces ha de atenerse a satisfacer su contribución en dinero y valores. El padre paga una pensión alimenticia y la madre asume el cuidado personal.

§48

El infanticidio a manos de la madre es sin duda un crimen monstruoso antinatural, pues consiste, ni más ni menos, en que la madre silencie todos los sentimentos de la naturaleza: pero no es ningún atentado contra el derecho externo del niño. El niño no tiene ningún derecho externo respecto de su madre. Es un atentado contra la ley del Estado, que impone que los niños deben ser aducados, y por lo tanto es culpable. Este atentado muesta una brutalidad y un salvajismo antinatural, y queda por esto bajo aquéllos que el Estado debe intentar mejorar. La muerte del niño hay que castigarla con la corrección hasta que se consiga la mejora.

(En algunas viejas repúblicas que disfrutaron de un gran aumento de la ciudadanía, en particular de las clases privilegiadas, la ciudadanía propiamente dicha, estuvo permitido la exposición de los niños, sobre todo de los niños débiles y por lo tanto, de forma mediata, la muerte del niño. *Para ordenarla* no tiene derecho el Estado, pues no debe ordenar nada inmoral, ningún pecado contra la natualeza. Incluso el permiso concedido por una ley *expresa* es siempre inmoral y el Estado se deshonra por ello junto con sus ciudadanos. Contra la autorización abierta por el silencio de la ley no se puede decir absolutamente nada desde principios jurídicos, pues por la moralidad de sus ciudadanos el Estado no tiene ningún cuidado positivo; pero derechos externos sólo los tienen los niños recién nacidos porque el Estado garantiza su vida [144] y esto se les debe sólo en tanto depende de ello la posibilidad de su propia conservación.

§49

Por tanto, como consecuencia indicada del contrato social, el estado tiene el derecho de vigilancia a que en general los niños sean mantenidos, alimentados y vestidos, y vivan entre hombres, en la medida en que ésta es la condición exclusiva de su formación como hombres y ciudadanos. Veremos pronto que este derecho no se extiende sobre los medios elegidos para la educación.

§50

El Estado instituye el deber de los padres de educar a los hijos. Les garantiza por tanto necesariamente las condiciones de posibilidad de

esta educación. A esto correponde ante todo que ningún otro ciudadano debe ocuparse de la educación de sus hijos. Por tanto, *el Estado garantiza necesariamente a los padres, contra otros ciudadanos, ocuparse exclusivamente de sus hijos.* Si debe surgir un conflicto legal sobre esto, las leyes tendrían que decidir a favor de los verdaderos padres.

Forma parte de la educación un plan continuo y la uniformidad de las máximas según las que los hijos serán tratados. Este proyecto sería perturbado si un extraño se mezclara en la educación y quisiera tener una influencia sobre los hijos. Tal inmiscuirse podría dar lugar a una demanda, y el Estado tendría que decidir a favor de los padres verdaderos.

§51

Supuesto que los padres piensen de manera moral, la educación de los hijos es una asunto de su conciencia moral. Entonces querrán educar de una forma tan ética como les sea posible. Pero cada uno tiene necesariamente sus máximas propias por las mejores y más correctas, pues de otra manera sería insensato por su parte atenerse a ellas. Pero el Estado no puede intervenir en asuntos de conciencia moral. No puede inmiscuirse por tanto en la educación. [145] Tiene el derecho de fundar instituciones públicas de educación, pero tiene que depender de los padres usarlas o no. No tiene ningún derecho de coacción sobre el uso de las mismas.

§52

Acerca de las máximas de la educación no es juez ni el Estado, ni otro ciudadano, ni el niño, porque el último es objeto de la educación. Por lo tanto, los padres son su propio juez. Entre los hijos que han de ser educados y los padres no puede haber ningún conflicto legal. Los padres son en esta situación la instancia suprema y soberana. El Estado no puede establecer ninguna ley sobre esta relación, como no puede darla sobre la relación entre hombre y mujer.

§53

La soberanía de los padres sobre sus hijo se funda únicamente sobre el deber de los padres de educar a sus hijos. Este deber a la educación

está establecido por la naturaleza y garantizado por el Estado. Es una opinión infundada tener a los hijos por una propiedad de los padres, y considerar los derechos de los últimos sobre los primeros como un derecho de propiedad.

§54

Según lo anterior, el Estado tiene el derecho de vigilancia sobre si en general el niño es educado. Por lo tanto tiene el derecho a impedir el uso del niño que claramente impide la educación. Por esto no puede permitir que el niño sea tratado como propiedad, por ejemplo, que sea vendido.

§55

Sólo puede ser responsable ante un tribunal quien es libre. Los niños no son libres, puesto que están bajo la tutela de los padres. [146] Según esto, el padre –que es al mismo tiempo representante de la madre– es su portavoz jurídico. Ellos no tienen derechos, que el padre tendría que defender, pues ellos no son inmediatametne ciudadanos del Estado. Pero si ellos han infligido un daño, el padre responde por ellos.

El dañado se dirige al padre, y con razón, pues el niño está bajo la vigilancia del mismo y el padre habría debido impedir el daño. Puesto que no lo ha impedido, tiene que repararlo. –Los hijos no pueden someterse a ninguna pena pública, pues ellos no están sometidos a la ley coactiva externa del Estado. Ellos están únicamente bajo la ley coactiva de los padres. Estos castigan según su mejor entender, pero no el Estado, del que [los niños] no son en absoluto ciudadanos.

§56

El único fundamento de la soberanía de los padres sobre su hijos es la necesidad de la educación. Si cae este fundamento, cae los fundado. Tan pronto la educación ha finalizado, el niño es libre. Pero, por lo general, sólo los padres pueden decidir si ha finalizado, porque ellos son los que se han propuestos metas de la misma y sólo ellos la conocen. –Si ellos juzgan que el niño ya está educado, entonces lo dejan libre con su buena voluntad y según su propio criterio. Por lo tanto, deben

dejar al niño cada vez más libre, en la medida en que sea más sensato. Esto no es consecuencia de un derecho del mismo, sino consecuencia de una importante regla de la educación. Tan pronto desatan el último vínculo al que lo mantienen atado, el niño es completamente libre.

Pero puede darse un segundo caso: pues la cosa misma puede dejar en claro que el fin de la educación se ha alcanzado. El fin universal de la misma es la utilidad de nuestras fuerzas para la promoción de los fines racionales. El juez externo de esta utilidad, al que los padres deben respetar, es el Estado. Ahora bien, el Estado no puede en verdad emancipar inmediatamente a los niños, porque él no se entromete en la educación; pero puede hacerlo mediatamente, en tanto que traspasa al hijo un empleo público, u otro derecho civil, como por ejemplo, la competencia en un oficio mediante la corporación autorizada por el Estado. Entonces el Estado emite el jucio de utilidad. –Un empleo público libera al hijo de la autoridad paterna.

Finalmente, un tercer caso, la educación y el sometimiento de los niños puede cesar porque, según la naturaleza de la cosa, ya no sea posible por más tiempo.[147] Esto sucede por el casamiento. Las hijas se someten ilimitadamente a la voluntad de su marido y por eso no pueden permanecer sometidas a ninguna otra voluntad como la de los padres. El hombre tiene que preocuparse con una ilimitada ternura por la dicha de su esposa y en esta preocupación no pude permitir ningún estorbo procedente de una voluntad ajena, como la de los padres.

Pero precisamente por esto, porque en virtud del casamiento cesa la educación. A los padres compete, en todo caso, juzgar cuándo ella puede cesar y por eso tienen el derecho de negar este permiso a los hijos por un cierto tiempo, o incluso retrasar el casamiento de los mismos.

En general, no tienen ningún derecho a prohibir el matrimonio, como no lo tienen a elegir por ellos, desde los fundamentos que ya hemos indicado.

§57

Entre un hombre y una mujer hay comunidad de propiedad. Los niños no participan en este propiedad comunitaria y, en general, no tienen propiedad alguna. ¿De dónde debían tenerla? Los padres le deben alimento y vestido, según su criterio, porque de otra manera no podrían

alcanzarse los fines de la educación. Este deber es, como hemos recordado, una deber coactivo de los padres respecto del Estado (no respecto de los hijos), y este último tiene el derecho de vigilancia sobre ello.

Pero se suele decir que los niños trabajan y con ello obtienen una propiedad. –Esto se puede afirmar sólo desde el supuesto erróneo, anteriormente refutado, de que la formación funda un derecho de propiedad. El fin de su trabajo es el ejercicio de las fuerzas para la educación, y la utilidad casual de la misma la recogen los padres con derecho como su propiedad. El niño no puede hacer nada sin la voluntad de los padres: no puede adquirir una propiedad sin la voluntad de los padres. –¿O es que debe fundarse un derecho de propiedad en un contrato con los padres? Sólo puede contratar aquél que es libre: pero los niños no tienen ninguna libertad independiente en relación con sus padres. Ellos no se pueden separar de ellos y tener una voluntad propia para elevarse como una parte contra ellos.

§58

Todo ciudadano autónomo ha de tener una hacienda propia y poder indicar al Estado de qué vive. Según esto, el Estado puede exigir con derecho de los padres que han emanciapado a un hijo de su casa, que le den una cierta hacienda o con una palabra muy significativa, que le *doten*. Pero cuánto deban darle, sobre esto el Estado no puede prescribir nada, sino que depende del libre criterio propio de los padres.

Con motivo del casamiento, los padres de los futuros esposos tienen que pactar entre sí si deben dotar a los dos, o sólo a uno, y con cuánto. El Estado no ha de preguntar de donde procede la hacienda. Sólo ha de preguntar si puede sostenerse la nueva familia, la única que conoce como familia.

§59

Depende únicamente del arbitrio de los padres si quieren dotar a un hijo con más bienes que a otro. Por injusta que tal preferencia pueda ser, no va contra con el derecho externo. ¿Desde qué fundamentos podría querellarse el hijo perjudicado? Todo lo que posee, lo posee únicamente por la bondad libre de los padres.

§60

Con la muerte de los padres desaparece su derecho en el mundo sensible y con esto su derecho de propiedad. Si debe introducirse la herencia de los hijos a partes iguales, o si debe concederse a los padres el derecho de hacer un testamento, y hasta dónde debe alcanzar la libre disposición sobre la hacienda a favor de extraños, hasta dónde debe extenderse la Legítima, y el derecho a desheredar, todo esto depende únicamente de la legislación positiva del Estado, que se decide sobre estos temas según fundamentos políticos. Fundamentos de decisión a priori no hay sobre esto.

[149] §61

Hemos postergado hasta ahora la contestación a la pregunta: ¿Cómo se dividirán los niños entre los padres que se han divorciados? porque no se podía responder sin la comprensión fundamental obtenida acerca de las relaciones entre padres e hijos.

Ante todo, puesto que los padres tienen el ilimitado dominio sobre los hijos, se tienen que dejar completamente libres a los que se separan para encontrar un salida amistosa entre ellos. El Estado no tiene aquí nada que decir con tal de que se asegure la educación de los hijos. Si pueden pactar amistosamente bajo esta condición, entonces no hay disputa jurídica y el Estado no tiene nada que decidir.

Sólo si los dos padres no se ponen de acuerdo por las buenas, entonces tiene lugar una sentencia del Estado.

Sólo se pueden pensar dos motivos para este conflicto entre los padres. O ninguno de los padres quiere asumir el cuidado de los niños, sino que cada uno quiere cargarlo sobre el otro en la medida de lo posible, o que ambos quieren mantener junto a sí a los hijos y los alejen de la otra parte tanto como sea posible.

En el primer caso hay que decidir de la siguiente manera: el deber de cuidar de los niños, según lo anterior, era inmediato para la madre y para el padre sólo mediato, derivado de su amor a la madre. Puesto que este amor ha desaparecido, y con él el fundamento natural de la ternura paterna, los niños deben pasar al cuidado y la preocupación personal de la madre. Pero el padre tiene que pagar los costes del mantenimiento del hijo, bajo vigilancia y garantía del Estado. Acerca de esto debe fijarse algo concreto según las circunstancias patrimoniales de los padres.

En el segundo caso, la decisión será la siguiente: el fin jurídicamente fundado del Estado en relación con los hijos es la mejor educación posible de los mismos. Ahora bien, es una regla –y sólo según la misma pueden darse leyes generales– que la madre es la educadora idónea de las hijas, el padre el educador idóneo de los hijos. Las hijas se entregarán a la madre y los hijos al padre.

Es evidente que respecto de los niños procreados en adulterio, los costes de mantenimiento deben ser procurados por el padre natural, no por el cónyuge.

COMPENDIO DEL DERECHO DE GENTES Y DEL DERECHO COSMOPOLITA

(COMO SEGUNDO APÉNDICE
AL DERECHO NATURAL)

[4,151] I. SOBRE EL DERECHO DE GENTES

§1

Según lo visto arriba, todo individuo tiene el derecho de obligar al individuo que encuentre a entrar con él en un Estado, o a alejarse de su esfera de acción. Si uno de los dos está ya dentro de un Estado y el otro no, el primero coacciona al segundo a unirse a su Estado. Si ninguno de los dos perteneciera ya a un Estado, se unen al menos para dar inicio a un Estado. De donde se desprende la siguiente proposición: «quien no pertenece a ningún Estado, puede ser coaccionado legalmente por el primer Estado que lo encuentre a someterse a él o a alejarse de sus inmediaciones».

En virtud de esta proposición, todos los hombres que habitan sobre la superficie de la tierra serían reunidos poco a poco en un único Estado.

§2

Pero sería igualmente posible que, en diversos lugares, grupos separados de hombres, que no saben nada unos de otros, se reunieran en Estados. En este lugar de la tierra sería sentida, y remediada, esta necesidad; en otro lugar sería sentida, y remediada, la misma necesidad, sin que los primeros supieran nada de los segundos, ni los segundos de los primeros. De esta manera surgirían sobre la superficie de la tierra muchos Estados.

Es una demostración de que el Estado no es una invención arbitraria, sino un mandato de la naturaleza y de la razón, el hecho de que en todos los lugares donde los hombres viven juntos durante un cierto

tiempo y se forman un poco, instauran un Estado sin saber que en otros que residen fuera de sus dominios ocurre o ha ocurrido lo mismo.

[152] Puesto que la superficie de la tierra está dividida por mares, ríos, montañas, que han separado a los hombres, también por esto se hizo necesario el surgimiento de diferentes Estados.

§3

Los hombres, en estos diferentes Estados, no saben nada unos de otros, no mantienen, por tanto, ninguna relación jurídica propiamente dicha, dado que, según lo visto arriba, la posibilidad de toda relación jurídica está condicionada por una influencia recíproca real y con conciencia.

§4

Se encuentran dos ciudadanos procedentes de estos Estados diferentes formados independientemente uno del otro. Cada uno exigirá del otro la garantía de poder vivir en seguridad junto a él, en virtud de su perfecto derecho, tal como ha sido demostrado. Esa garantía consiste en que el otro se someta al mismo tiempo que él a su soberano. «Sométete a mi soberano», esto es lo que cada uno de ellos exige con igual derecho, pues cada uno está dentro de una constitución legal. Por consiguiente, ninguno tiene un derecho, porque sus derechos se anulan recíprocamente.

Pero, sin embargo, continúa pendiente la cuestión relativa a que deben ofrecerse recíprocamente una garantía. Puesto que esto no podía ocurrir de la manera propuesta, ¿cómo puede producirse? Deben someterse ambos a un juez común, pero cada uno tiene ya su juez particular. Sus jueces han de unirse y llegar a ser un único juez común para los asuntos que les conciernen a ambos; es decir, sus dos Estados han de comprometerse recíprocamente a castigar y a reparar la injusticia que habría sufrido un ciudadano de otro Estado por culpa de uno de sus conciudadanos, como si hubiera sido cometida contra uno de sus propios ciudadanos.

Corolarios

1.) Toda relación entre Estados se funda en la relación jurídica entre sus ciudadanos. El Estado en sí no es nada más que un concepto abs-

tracto, sólo los ciudadanos [153], como tales, son personas reales. Además, esta relación se funda de un modo muy preciso en el deber jurídico de sus ciudadanos de darse recíprocamente una garantía, cuando se encuentren en el mundo sensible. Por consiguiente, inicialmente mantienen relaciones entre sí sólo aquellos Estados que poseen *fronteras* comunes. Veremos más adelante cómo Estados separados en el espacio pueden, sin embargo, entrar en relación.

2.) Esta relación entre los Estados consiste en que se garantizan recíprocamente la seguridad de sus ciudadanos como si se tratara de los ciudadanos de su propio Estado. La fórmula contractual es la siguiente: «me hago responsable de todos los daños que mis conciudadanos pudieran acarrear a los tuyos, bajo la condición de que seas igualmente responsable de todos los daños que tus ciudadanos pudieran acarrear a los míos».

3.) Tal contrato debe ser suscrito de manera explícita, y no está contenido ya en el contrato de ciudadanía; y el hecho de que sea suscrito debe anunciarse a los ciudadanos por medio de la legislación. Las condiciones del contrato de ciudadanía las cumple el ciudadano ya con suficiencia no violando los derechos de sus conciudadanos; aquí no se ha contemplado el caso de los extranjeros. Únicamente por este contrato se convierte en ley respetar también los derechos de los Estados que mantienen relaciones contractuales con su Estado, y su violación se convierte de ahora en adelante en un crimen punible.

§5

En el contrato descrito entre los Estados está también contenido necesariamente, y es presupuesto para la posibilidad de ese contrato, el *reconocimiento recíproco.* Ambos Estados aceptan recíprocamente como una garantía válida la manera que cada uno tiene de responder frente al otro de sus ciudadanos y no adoptan para ellos ninguna medida de seguridad adicional. Por tanto, cada Estado presupone que el otro tiene una constitución legal y puede salir garante de sus ciudadanos.

Cada Estado tiene, por consiguiente, el derecho de juzgar la legalidad de otro Estado con cuyos ciudadanos los suyos entran en contacto. Sin embargo, y de ello debemos tomar buena nota, el derecho de juzgar tampoco se extiende más allá de la cuestión de juzgar si el Estado vecino es capaz de mantener una relación exterior legal. La constitución interior

es un asunto que no concierne en lo más mínimo a otro Estado, y no tiene el derecho de juzgar a este propósito.

En esto consiste la *independencia* recíproca de los Estados.

[154] §6

Cada pueblo que ha dejado de vivir en el estado de naturaleza y tiene una autoridad, cualquiera que ésta sea, tiene un derecho de coacción susceptible de ser usado para lograr su reconocimiento por parte de los Estados vecinos. La demostración procede de lo examinado arriba y está suministrada en ese mismo lugar de una manera inmediata. El Estado no puede forzar a los ciudadanos de otro Estado a someterse a él, pues el Estado vecino tendría entonces el mismo derecho, lo cual es contradictorio. Sin embargo, debe hacerse dar por él una garantía para la seguridad de sus ciudadanos, y darle esta garantía, mas esto es posible sólo bajo la condición del reconocimiento mutuo. No reconocer un Estado significa hacer pasar a sus ciudadanos por individuos que no están en absoluto dentro de una constitución jurídica; pero de ahí se sigue el derecho a sojuzgarlos. El rechazo del reconocimiento da, por consiguiente, un derecho válido a la guerra.

Los Estados son necesariamente independientes unos de otros y autónomos.

§7

Sobre un pueblo sin autoridad, que, en consecuencia, no constituye ningún Estado, el Estado vecino tiene el derecho o bien de someterlo a sí mismo o bien de forzarlo a darse una constitución, o bien a expulsarlo de su vecindad. El fundamento de ello estriba en lo siguiente: quien no puede ofrecer al otro una garantía para la seguridad de sus derechos, él mismo tampoco tiene ninguna. Un pueblo tal estaría, por tanto, privado enteramente de sus derechos.

[Que no se tema que puedan aprovecharse de este principio las potencias ávidas de conquista. No es fácil que exista un pueblo como el descrito, y el principio es establecido más a fin de completar la argumentación que para propiciar su aplicación. Todo pueblo que cuente también sólo con un mando dispuesto a dirigir la guerra, tiene sin duda una autoridad. Los republicanos franceses derrotaron una vez tras otra a

las potencias coaligadas, mientras éstas dudaban de que incluso tuvieran un gobierno y se preguntaban con quién deberían realmente firmar la paz. Habrían debido informarse, empero, en la fuente más próxima con la que estaban en contacto –aquellos que los derrotaron– sobre quién tenía exactamente el mando en el campo de batalla. Habrían podido saber, quizás, que los mismos que habían dado la orden de vencerlos, habrían podido dar también la orden de dejarlos en paz. Al fin, sólo después de haber sufrido bastantes derrotas, han parado mientes felizmente en esta solución y han descubierto que los franceses debían tener ciertamente un gobierno].

[155] §8

Los Estados vecinos se garantizan recíprocamente los derechos de propiedad de sus ciudadanos. Luego es necesario fijar entre ellos algo que determine los límites de estos derechos. La *determinación* de estos límites ya se ha producido mediante el contrato que cada Estado ha suscrito con sus propios ciudadanos y no hay necesidad de que se produzca sólo ahora. El ciudadano del Estado A fronterizo con el Estado B ha declarado a su Estado hasta dónde pretendía ser propietario, y el Estado se lo ha concedido. De manera análoga el ciudadano del Estado B, directamente colindante con A, ha hecho una declaración similar a su Estado. Estos contratos son ahora garantizados también por los Estados vecinos, como tales, en nombre de sus ciudadanos y ante ellos. Lo que inicialmente vinculaba sólo a los propios conciudadanos, vincula de ahora en adelante también a los ciudadanos de los Estados vecinos. Los conflictos que acaso podrían surgir a este propósito son resueltos como los resuelven los individuos sobre el terreno del derecho natural, esto es, mediante un arreglo amistoso, porque no hay fundamentos jurídicos *a priori* para que un objeto deba pertenecer a éste más bien que a aquél. La primera condición de la relación legal entre Estados es, por consiguiente, el trazado de las fronteras. Éste debe ser establecido con toda precisión y de modo inequívoco; de lo contrario, en el futuro aparecerían conflictos fronterizos. Este trazado no incluye simplemente los lindes del terreno y del suelo, sino también la determinación de los límites de ciertos derechos, por ejemplo, los derechos de pesca, de caza, de navegación, etc. Los límites de los ciudadanos se convierten, para los Estados, en límites del Estado.

§9

En este contrato, ambos Estados son completamente iguales entre sí. Lo que hace uno para preservar de daños a los ciudadanos del otro Estado, debe hacerlo también el otro en relación a los ciudadanos del primero; las leyes que uno dicta a este respecto, también debe dictarlas el otro. Pero ninguno está obligado a testimoniar mayor esmero que el otro le testimonia. Luego es perfectamente posible que en un Estado los derechos de los conciudadanos estén mejor protegidos que los de los extranjeros, porque quizás el otro Estado no quiere prestarse, por su parte, a una protección más escrupulosa. Es incluso posible que la propiedad de los extranjeros procedentes de *un* Estado vecino [156] esté mejor protegida que la de los extranjeros que proceden de *otro*, porque el primero manifiesta también de su lado una mayor solicitud. El conjunto de estas relaciones se funda exclusivamente en acuerdos.

§10

Por este contrato, los Estados implicados obtienen el derecho a un control recíproco a fin de determinar si en cada uno de ellos se procede conforme a este contrato y se ponen en práctica las leyes dictadas en virtud del mismo. La razón de esto es fácil de comprender. El contrato obliga sólo en la medida en que ambas partes lo cumplen; por consiguiente, las dos deben saber si es cumplido por el otro para poder así valorar su propia obligación.

Este control puede tener lugar sólo en el seno mismo del Estado sometido a observación. Para ejercerlo, los Estados deben enviarse recíprocamente legados (Gesandten). Puede ocurrir, en efecto, que, para concluir el contrato que acabamos de describir o cualquier contrato particular, sean enviados emisarios de un Estado a otro; pero su misión es, por un lado, transitoria, por otro, contingente (tales legaciones se denominan embajadas (Ambassaden)). El carácter propio y originario de un legado permanente, con residencia en este Estado [residente, encargado de negocios (*Chargé d'affaires*)], consiste en mantener un control para determinar si el Estado al cual es enviado satisface sus obligaciones frente al Estado que lo ha enviado, para recordarle también al primero su deber y exigir un comportamiento acorde con el contrato. Pero en los asuntos nacionales internos del Estado al que es enviado, no le está per-

mitido inmiscuirse, porque el Estado mismo que lo acredita tampoco tiene ese derecho.

§11

Puesto que el legado ejerce, en un cierto sentido, el control sobre el Estado al que es enviado, no puede depender de este Estado; en caso contrario, debería obedecerle, y por culpa de la obediencia prescrita podría fracasar el objetivo de su misión. Mientras se mantiene en los límites de su legación, se encuentra sometido exclusivamente a la autoridad de su país de procedencia, [157] y sólo ésta tiene facultad para juzgarlo. Para el Estado al que es mandado, él es sagrado e inviolable; representa a su propio Estado independiente [el legado queda liberado de pleno derecho de todas las cargas: los impuestos son una contribución al poder protector del Estado; pero él no es ciudadano de este Estado. Que un legado extienda esta libertad más allá de su propia persona y se sirva de ella para hacer contrabando, es tan indigno y tan infame que con razón no se puede presuponer su posibilidad, en los contratos que los Estados suscriben entre sí].

Si el legado sobrepasa los límites de su misión –sea mediante el afán de procurarse una influencia en los asuntos internos, sea mediante la incitación de desórdenes con la comisión de delitos–, el Estado al que es enviado no se erige ciertamente en su juez, pues jamás se ha sometido a sus leyes, pero obtiene el derecho de devolverlo a su lugar de procedencia y de reclamar una reparación al Estado que lo ha mandado.

§12

Sólo si el contrato entre ambos Estados está suscrito en términos claros y perfectamente precisos –puesto que nunca puede comprender una gran cantidad de objetos, es muy sencillo determinarlo con exactitud, y una falta de determinación revelaría ya la mala voluntad que busca ahí un pretexto para futuras guerras–, no es entonces fácil, o incluso no es en absoluto posible, que se produzca una injusticia cometida por error, sino que en ese caso se puede concluir con toda probabilidad que la causa estriba en su mala voluntad. Sin embargo, ocurra lo que ocurra, la violación del contrato, así como la negación del reconocimiento, confiere un derecho a la guerra. En ambos casos, el Estado al que se le debe

declarar la guerra muestra que una relación legal con él no es posible, que él mismo no tiene, por consiguiente, absolutamente ningún derecho.

§13

El derecho de guerra –como todo derecho de coacción, según lo visto arriba (pp.176-177 de la primera parte[3])– es infinito. El Estado al que se le hace la guerra no tiene derechos, porque [158] no quiere reconocer los derechos del Estado que le hace la guerra. Más tarde acaso pida la paz y se avenga en adelante a ser justo. Pero ¿cómo debe ser convencido, quien hace la guerra, de que se habla en serio y que aquél no quiere simplemente aguardar una mejor ocasión para oprimirlo? ¿Qué garantía puede darle, a cambio? Por consiguiente, el fin natural de la guerra es siempre la *destrucción del Estado contra el que se combate*, esto es, el sometimiento de sus ciudadanos. Puede muy bien suceder que a veces sea alcanzada una paz (en verdad, sólo un armisticio), porque uno o los dos Estados tienen en el presente debilitadas sus fuerzas; pero la desconfianza recíproca subsiste al igual que continúa en ambos el fin de sojuzgar al otro.

§14

Sólo la fuerza armada de los Estados beligerantes hace la guerra, y no el ciudadano inerme, contra el cual tampoco es hecha la guerra. Aquella parte del territorio que las tropas del Estado ya no alcanzan a defender, se convierte en una adquisición del conquistador, porque el fin de la guerra es el sometimiento del Estado que se combate; y el conquistador no puede, sin obrar de modo completamente contrario al fin –o contrario a la razón, y, por consiguiente, también contrario al derecho (de guerra)–, saquear a sus nuevos ciudadanos ni asolar su propia posesión. Una vez haya expulsado a quienes defienden con las armas el país, los desarmados pasan a ser sus súbditos. Pero la parte del territorio que las tropas del Estado vencido todavía protegen no está sometida al enemigo. Este último no puede devastar el territorio sometido para sus propios fines; mientras que devastar el no sometido es físicamente

[3] *GA* I/3 p.393.

imposible. La manera habitual de hacer la guerra es, en efecto, contraria a la razón y bárbara. El conquistador asola las provincias conquistadas para extraer deprisa y corriendo el mayor beneficio posible y devolver al enemigo cuanto menos posible. No confía, por consiguiente, en conservarlas. Pero si es así, ¿cuál es entonces la verdadera causa para hacer la guerra?

El soldado desarmado ya no es ni siquiera enemigo, sino súbdito. Es una disposición arbitraria de nuestra política reciente el hecho de que él se convierta, entre nosotros, en prisionero de guerra para ser intercambiado –una disposición de la política que piensa ya en los tiempos en que entablará de nuevo negociaciones con el enemigo, y no tiene en general en las guerras ningún fin como es debido y que se sostenga por sí mismo.

El fin de una campaña militar no es en absoluto matar, sino únicamente el de [159] expulsar y desarmar a los que protegen con las armas al ciudadano y a su país. En el cuerpo a cuerpo, en que un hombre se ve frente a frente con otro hombre, uno mata a su adversario para que éste no le mate a él, por *su propio derecho de autoconservación*, pero no por un derecho de dar muerte *que le es otorgado por su Estado*, porque el Estado no tiene este derecho y, en consecuencia, tampoco puede otorgarlo. Así puede considerarse también la técnica moderna de hacer la guerra, con cañones y otras armas de fuego. El fin no es matar con las balas, sino sólo repeler y apartar al enemigo de los lugares donde las balas caen. En caso de que el enemigo, no obstante, se desplace hacia esos lugares, suya es entonces la culpa si es alcanzado por una bala que no estaba dirigida directamente a él. [Según los dictados de la razón, se debería advertir primeramente al enemigo que se va abrir fuego sobre una posición, si no la abandona por las buenas, del mismo modo que se invita primeramente a las fortalezas a rendirse antes de disparar sobre ellas]. Lo único que en nuestro moderno arte de la guerra es absolutamente contrario al derecho son los *tiradores de élite (Scharfschützen)* que se apostan en la espesura y apuntan al hombre como a un blanco, a sangre fría y seguros de sí mismos. Para éstos el asesinato es un fin. [Su uso por primera vez contra naciones civilizadas –por parte de la casa de Austria contra Prusia– también suscitó, efectivamente, la indignación general de Europa. Ahora nos hemos acostumbrado a esta práctica, y la imitamos, y esto poco nos honra].

§15

El Estado agredido tiene, como hemos visto, el perfecto derecho a declararle la guerra al Estado injusto hasta que haya logrado exterminarlo como Estado subsistente por sí y se haya unido sus súbditos. La guerra sería entonces un medio seguro y completamente legítimo para preservar la legalidad en las relaciones entre los Estados, si sólo se pudiera encontrar un medio gracias al cual quien defiende la causa justa fuera siempre el vencedor. Pero, dado que también entre los Estados no tiene más fuerza (Gewalt) aquél que tiene razón, bien podría ocurrir que por la guerra fuera la injusticia, tanto o incluso más que el derecho, la que resultara favorecida.

Luego la guerra es, a pesar de todo, el único medio de coaccionar a un Estado. Por consiguiente, habría que reflexionar acerca de cómo disponer las cosas de modo tal que en él la causa justa siempre triunfara y fuera la más fuerte. La fuerza (Macht) surge de la cantidad. Así pues, varios Estados deberían *aliarse* para la defensa de una relación jurídica entre ellos, y atacar al Estado injusto con una fuerza unida. [160] No es fácil dudar del hecho de que así nacería una potencia (Macht) siempre victoriosa, pero hay una cuestión más importante: ¿Cómo se puede conseguir que esta unión de Estados se pronuncie siempre en favor de lo justo?

Voy a desarrollar primordialmente esta idea.

§16

Varios Estados se unen y se garantizan entre sí –e incluso a todo Estado que no forma parte de la alianza– la independencia y la inviolabilidad del contrato recién descrito. La fórmula de esta federación (Bund) sería la siguiente: «todos nosotros prometemos exterminar, por la unión de nuestras potencias, aquel Estado –forme o no parte de la federación– que no reconozca la independencia de uno de nosotros o rompa el contrato existente entre él y uno de nosotros».

He dicho la fórmula de esta *federación*, porque lo que hemos descrito sería una *federación de pueblos (Völkerbund)*, no un *Estado de pueblos (Völkerstaat)*. La diferencia se basa en lo siguiente: el individuo puede ser coaccionado a entrar en el Estado, puesto que, de lo contrario, no es posible en absoluto establecer con él una relación jurídica. Sin

embargo, ningún Estado puede ser coaccionado a ingresar en esta federación, porque puede hallarse dentro de una relación jurídica también fuera de ella. Un Estado entabla una relación jurídica con los Estados vecinos ya por el mero hecho de reconocerlos y suscribir con ellos el contrato descrito arriba. Ningún Estado tiene el derecho a coaccionar a otro Estado a fin de que éste le proporcione *una protección positiva*. Por consiguiente, se trata de una unión voluntaria, que de ninguna manera debe fundarse en la coacción, y tal unión se denomina una federación.

§17

La cuestión del reconocimiento o no de la independencia de un Estado se resuelve inmediatamente a partir del momento en que el otro Estado se compromete con él en el contrato arriba descrito (§8 ss.): si lo ha hecho, la ha reconocido; si rehúsa hacerlo, no quiere reconocerla. Sobre esta circunstancia, la federación no puede equivocarse en su veredicto. Pero ella no puede pronunciar a sabiendas un juicio injusto, sin que todo el mundo vea que es injusto; y, en cualquier caso, se debe poder contar de su lado, esperémoslo, con un mínimo de pudor. La respuesta a la cuestión de si es cumplido o no el contrato, [161] depende, en parte, de la veracidad del hecho alegado como prueba, y en parte, de los términos del contrato. En lo que concierne primordialmente al primer punto, todos los Estados deben proceder con publicidad ya en virtud del derecho de ciudadanía: debe poder determinarse si algo ha ocurrido o no. El Estado acusado de una omisión debe aportar la prueba positiva de que ha tenido efectivamente lugar lo que se exigía, por ejemplo, que un criminal ha sido castigado o un daño reparado, etc.; y así se debería ciertamente poder sacar algo en limpio. Si un Estado se negara a comparecer ante el tribunal de la federación, renunciaría de este modo a su causa y habría que proceder contra él. Un Estado que no perteneciera a la federación podría, por ejemplo, decir: «¿Qué me importa este tribunal? No es mi juez». A lo cual se debería responder que él es, sin embargo, responsable, por el contrato, ante la parte con la que está en relación. Si ésta, ahora, decide que la reemplace el tribunal de la federación, tiene, sin duda alguna, el más perfecto derecho a hacerlo.

En lo que se refiere a la interpretación del contrato, la federación recibe, precisamente porque debe juzgar según él, el derecho de la inspección suprema sobre su claridad y determinación. Todos los contratos

con los Estados federados son concluidos con su garantía. La federación no puede tolerar la indeterminación de estos contratos, pues en base a ellos debe administrar justicia entre las partes en conflicto. Es así como ella se asegura también de su propia legalidad. La federación no puede juzgar injustamente sin que todos lo vean. Piénsese, además, por un momento, que estos diversos Estados, divididos en sus intereses privados, no pueden tener ningún interés común en proceder injustamente. Una sentencia injusta proporciona un ejemplo contra sí mismos. Ellos mismos serán juzgados según los principios con que juzgan a los otros.

§18

La federación ha de poder ejecutar sus sentencias. Esto se logra, como se desprende claramente de lo anterior, con una guerra de destrucción contra el Estado condenado por el tribunal federal. La confederación ha de estar, por consiguiente, armada. Podría plantearse la cuestión de si debe ser creado un ejército permanente particular, o si sólo en el caso de que efectivamente estalle la guerra, debe ser reunido únicamente en el caso de que efectivamente estalle la guerra un ejército ejecutivo, formado gracias a las contribuciones de los Estados federados. Puesto que, esperémoslo, el caso de la guerra se presentará raramente y en el futuro jamás, me inclinaría en favor de la última opción. [162] Pues ¿qué sentido tiene un ejército federal permanente que, por hipótesis, debería estar ocioso la mayor parte del tiempo?

§19

¿Pero todavía no ha sido demostrada la absoluta imposibilidad de que la federación de los pueblos pronuncie un veredicto injusto? Esto no se puede demostrar, al igual que tampoco pudo demostrarse, en el derecho político, la absoluta imposibilidad de una sentencia injusta por parte del pueblo reunido en asamblea. Mientras no aparezca sobre la tierra la razón pura en persona y asuma el cargo de juez, debe haber siempre un juez supremo, que, por ser, no obstante, finito, puede equivocarse o dar prueba de una voluntad mala. El problema radica entonces sólo en encontrar aquél de quien menos cabe temer tal actitud; y éste es, en lo que atañe a la relación civil, la nación; y, en lo que se refiere a la relación entre los Estados, la federación de pueblos descrita.

§20

A medida que esta federación va ampliándose y abarcando poco a poco la tierra entera, se abre camino la *paz perpetua*, la única relación legítima entre los Estados, porque la guerra, al ser dirigida por Estados que son jueces de su propia causa, puede hacer triunfar fácilmente tanto la injusticia como el derecho; o, aun cuando esté bajo la dirección de una federación de pueblos justa, sin embargo, sólo es el medio utilizado en vista de un fin último, la preservación de la paz, pero en absoluto el fin último mismo.

II. DEL DERECHO COSMOPOLITA

§21

Cualquier ciudadano tiene el derecho a dedicarse a sus propias actividades sobre todo el territorio del Estado. Este derecho es una parte de los derechos civiles que le están garantizados por el contrato social. El legado del Estado extranjero, en virtud del contrato suscrito entre los dos Estados, tiene el derecho a venir al país de su destino, a viajar a través de él y a trasladarse allí adonde le reclame su cargo. [163] El tiene derecho a perseguir su fin, la supervisión del cumplimiento de las prestaciones derivadas del contrato, y, en consecuencia, tiene también el derecho a los medios. Presenta su acreditación en las fronteras, y constituye entonces un deber del Estado al que es enviado permitirle la entrada. Su no admisión como legado fundaría un derecho a la guerra –si no existen motivos particulares de descontento con su persona y el Estado que lo rechaza declara que aceptaría de buena gana a otra persona–. Personas privadas procedentes de un Estado reconocido y amigo se trasladan a otro país, sea por asuntos de negocios, sea simplemente por placer. En este caso se juzga según los contratos vigentes. Si ambos Estados se han garantizado la seguridad de sus respectivos ciudadanos, incluso cuando se desplazan en el territorio del otro Estado, el ciudadano se encuentra entonces seguro, en virtud de este contrato. No obstante, prueba que es un ciudadano de este determinado Estado mostrando su pasaporte en la frontera.

Pero si entra en el territorio del Estado un extranjero que no es ni comisionado por un Estado federado ni está autorizado por un contrato con un Estado tal, ¿qué es entonces lícito? Ésta es la única cuestión jurídica todavía pendiente a la que debe responder el derecho cosmopolita.

§22

Todos los derechos positivos, los derechos a *algo*, se fundan en un contrato. Ahora bien, este extranjero recién llegado no tiene a su favor absolutamente ningún contrato con el Estado que visita, esto es, ni un contrato que hubiera suscrito personalmente, ni un contrato al que pudiera remitirse y que su Estado hubiera suscrito por él; pues, según el presupuesto, o bien él no es de ningún Estado, o bien el Estado que visita no conoce su Estado, y no tiene con él ningún contrato. ¿Carece, por consiguiente, de derechos o los tiene a pesar de todo? Y en ese caso, ¿cuáles y por qué motivos? Tiene el derecho originario del hombre, que precede a todos los contratos jurídicos y únicamente él los hace posibles: *el derecho a presuponer que todos los hombres pueden establecer con él, mediante contratos, una relación jurídica.* Sólo éste constituye el verdadero derecho del hombre, que corresponde al hombre como hombre: la posibilidad de adquirir derechos. Esta posibilidad, pero también únicamente ella, debe ser reconocida a cualquiera que no haya hecho expresamente méritos para perderla a causa de sus propias acciones. Este punto quizá se haga más claro por oposición. Pues aquél con quien el Estado anula el contrato social, pierde todos sus [164] derechos positivos obtenidos gracias a dicho contrato; pero no sólo estos derechos, sino también el derecho a adquirir derechos en esta sociedad, porque ya ha mostrado la absoluta imposibilidad de establecer una relación jurídica con él. El nuevo recién llegado tiene tan pocos derechos positivos como el primero; pero tiene el derecho a exigir que se admita la posibilidad de entrar con él en una relación jurídica.

De este derecho se deriva su derecho a penetrar en el territorio del Estado extranjero; porque quien tiene derecho al fin, también tiene derecho a los medios. Pero él no puede tratar de comprometerse en una relación jurídica con este Estado sin venir a visitarlo en su territorio y proponerle estrechar lazos.

En este derecho a circular libremente sobre la superficie de la tierra y a ofrecerse para entablar una relación jurídica, consiste el derecho del simple *ciudadano del mundo, del cosmopolita (Weltbürger).*

§23

El fundamento jurídico que invoca el extranjero recién llegado para entrar en el territorio de un Estado, fue su derecho a intentar y a solicitar tener relaciones con los ciudadanos de este Estado. Por consiguiente, el Estado que es visitado tiene ante todo el derecho de preguntar al extranjero lo que quiere y coaccionarlo a dar explicaciones. Si él no se explica, desaparece el fundamento de su derecho y debe ser expulsado fuera de sus fronteras. Igualmente, si, en efecto, ofrece explicaciones, pero su solicitud no es admitida, el fundamento de su derecho es asimismo suprimido y con razón es expulsado lejos de la frontera. Sin embargo, esto debe llevarse a cabo sin perjuicio para su conservación, pues le queda la posibilidad de entrar en contacto con otro Estado, después de su fracaso con éste. Al hacerlo está en su pleno derecho, y a nadie le está permitido quitárselo.

§24

Si su solicitud es aceptada, se encuentra desde ese momento *inmediatamente* [a título personal, sin que de su lado se interponga un Estado] comprometido en un contrato con este Estado, y los derechos respectivos de las dos partes son determinados por este contrato. Primeramente, ya por el mero hecho de haberse comprometido en un contrato, ha reconocido al Estado como un sujeto jurídico, y, en consecuencia, [165] también, al mismo tiempo, los derechos de propiedad de sus ciudadanos particulares. No necesita prometer esto expresamente; pues se sigue inmediatemente de la acción de suscribir el contrato. A las restantes leyes del Estado él está sometido únicamente en la medida en que se ha sometido a las mismas[4].

Por lo demás, este Estado pasa a ser necesariamente su juez, porque, al no haber intercedido aquí ningún otro Estado en su favor –como ocurre en el caso de los legados–, no hay otro juez competente en los asuntos de su interés. Por mucho que pueda importunarle esta situación, debe, sin embargo, someterse a ella, pues es inevitable.

---

[4] La *SW* propone leer «demselben» (al mismo, refiriéndose entonces al contrato) en lugar de «denselben» (que aquí se refiere a las leyes).

NOTAS DEL EDITOR (FAUSTINO ONCINA)

(1) Fichte se refiere aquí a Carl Christian Erhard Schmid, su colega en Jena, y a su obra *Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien (Fragmentos de un escrito sobre la filosofía y sus principios)*, aparecido en la revista *Philosophisches Journal* en 1796 (aunque en el volumen fechado en 1795). Fichte se ocupó monográficamente de Schmid en su artículo *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit dem der Wissenschaftslehre (Comparación del sistema establecido por el Prof. Schmid con el de la Doctrina de la Ciencia)*, publicado en la misma revista en 1796 (*GA* I/3 p.235-271).

(2) La reseña aludida por Fichte apareció en los *Annalen der Philosophie und des philos. Geistes* en febrero de 1795, cuyo autor es el kantiano Jacob Segismundo Beck.

(3) Se refiere nuevamente a Schmid, ahora a su *Grundriss des Naturrechts (Compendio de derecho natural)*, Frankfurt und Leipzig, 1795 (cf. §§ 94 ss.). Johann Benjamin Erhard publicó la *Apologie des Teufels (Apología del diablo)* en el *Philosophisches Journal* en 1795 (hay versión castellana en Er. Textos Clásicos, Sevilla, 1993). Hemos traducido *Konsequenz/konsequent* indistintamente por *coherencia o consecuencia/consecuente*, aunque hemos optado siempre por la primera alternativa allí donde era posible su confusión con *Folge* y sus derivados. El uso de aquellos términos en el ámbito del derecho y de la moral es una deuda contraída por Fichte con Erhard, sobre todo, con su *Apología del diablo*.

(4) Fichte no emplea la expresión «Gesellschaftsvertrag», equivalente del «contract social» de Rousseau. En Alemania esa expresión se usaba para designar ocasionalmente el contrato de unión civil (bürgerliche Vereinigungsvertrag), complementado por el contrato de sumisión civil (bürgerliche Unterwerfungsvertrag, *pactum subjectionis civilis*). Ambos son apuntalados por el contrato de ordenación civil (bürgerliche Verfassungsvertrag, *pactum ordinationis civilis*). Sólo en el derecho natural alemán más temprano se habla de contrato estatal (Staatsvertrag), de contrato de fundación de un Estado (Staatsgründungsvertrag) y de un contrato de ciudadanía (Staatsbürgervertrag) o contrato social (Bürgervertrag) (cf. *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart, 1990, Bd. 6, p. 902-903; *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Leipzig, 1860, Bd. 2, p. 542). El contrato de ciudadanía incluye en Fichte los contratos de propiedad (Eigentumsvertrag), de protección (Schutzvertrag) y de unión (Vereinigungsvertrag). Para el término «Zivilvertrag» hemos reservado la fórmula «contrato civil». «Staatsbürgerrecht» significa literalmente «derecho de ciudadanía» (*jus civilis*) (cf. *GA* I/3, p. 224), pero en este contexto, y tal como se infiere del índice de la obra y de la primera sección de la segunda parte, es sinónimo de «derecho político» (Staatsrecht).

(5) Además de la *Apología del diablo*, Erhard había publicado en el mismo año 1795 otros importantes trabajos: *Über das Recht des Volks zu einer Revolution (Sobre el derecho del pueblo a una revolución)*, Jena und Leipzig; una reseña del *Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die Französische Revolution (Contribución destinada a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa)* (1793) de Fichte, en el *Philosophisches Journal*; *Die Idee der Gerechtigkeit als Prinzip einer Gesetzgebung betrachtet (La idea de la justicia considerada como principio de una legislación)* en la revista de Schiller *Die Horen*, y de nuevo en el *Philosophisches Journal* el artículo *Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung (Contribuciones sobre la teoría de la legislación)*. Una lista más minuciosa de las publicaciones de Erhard puede encontrarse en el apartado bibliográfico de la edición castellana de su *Apología*.

Salomon Maimon había publicado en 1795, también en el *Philosophisches Journal*, su escrito *Über die ersten Gründe des Naturrechts (Sobre los primeros fundamentos del derecho natural)* (hay versión castellana en *Revista Venezolana de Filosofía*, 27 (1992)). Previamente apareció una versión ligeramente distinta, aunque con el mismo título, en la *Berlinische Monatsschrift* (cf. F. Oncina, «Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana del Criticismo práctico», en: J. Muguerza/R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989). De Maimon se ocupó igualmente Fichte en un esbozo de reseña, finalmente no concluida, titulada *Para la reseña de los derechos naturales en el 'Journal' de Niethammer*, redactado entre mayo y agosto de 1795 (*GA* II/3 p.395-406).

(6) El opúsculo kantiano apareció en 1795, y fue reseñado por Fichte en el *Philosophisches Journal* en 1796 (la versión castellana de esta reseña se publicará en la revista *Daimon*).

(7) Kant, *La paz perpetua*, AK, VIII, p.347-348, 373 (ed. cast., Tecnos, Madrid, 1985, p.11-12, 49-50).

(8) J.G. Fichte, *Doctrina de la ciencia* (1794-95). Hay una versión castellana en Aguilar, Buenos Aires, 1975.

(9) Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch*, (*David Hume sobre la creencia o idealismo y realismo, un diálogo*), Breslau, 1787 (cf. J.L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona, 1989).

(10) Kant, *Crítica del Juicio*, AK, V, p.179 (ed. cast., Austral, Madrid, 1977, p.78).

(11) Carta a Johann Smidt del 1 de enero de 1798 (*GA* III/3 p.108-110).

(12) "Hay en particular dos cuestiones que hay que resolver para que, entre otras cosas, sea posible un Derecho Natural fundado. La primera: ¿qué autoriza al hombre a llamar a una parte determinada del mundo de los cuerpos *su* cuerpo?... Y la segunda: ¿Cómo llega el hombre a admitir y a reconocer seres racionales de su misma especie fuera de él, ya que tales seres no están en absoluto dados inmediatamente en su autoconciencia pura? Llamo sociedad a la relación de los seres racionales entre sí. El concepto de sociedad no es posible sin presuponer que hay realmente fuera de nosotros seres racionales y que existen marcas distintivas (Merkmale) que nos permiten distinguirlos de todos los otros seres que no son racionales y que, por consiguiente, no pertenecen a la sociedad. ¿Cómo llegamos a este presupuesto y cuáles son esas marcas distintivas?" (*Lecciones sobre el destino del sabio* (1794), *GA* I/3 p.34). En una carta a Reinhold del 29 de agoso de 1795, Fichte afirma: "¿Dónde se encuentra el límite de los seres racionales? Los objetos de mis acciones son siempre fenómenos en el mundo sensible; ahora bien, ¿a cuáles de estos fenomenos les aplico el concepto de racionalidad y a cuáles no? «Tú lo sabes muy bien», debería responder Kant (...). Monto sobre un caballo sin pedirle permiso y sin que yo quiera ser montado por él en otra ocasión; ¿por qué tengo, en cambio, escrúpulos si se trata de montar sobre el arrendador del caballo? No cabe alegar que el caballo no puede defenderse. Es siempre una cuestión muy seria la de saber si, apoyado en la opinión general, no monto sobre un caballo tan injustamente como el noble ruso, también apoyado en la opinión general, regala, vende o azota por diversión a sus siervos. Estas cuestiones sólo son contestadas mediante la siguiente argumentación: No puedo pensarme como Yo sin pensar ciertas cosas (aquellas que no pueden *tener iniciativa*) como completamente sometidas a mí. Respecto a ellas estoy en relación de causa (Ursache); respecto a los otros fenómenos estoy en relación de acción recíproca (Wechselwirkung). La figura o forma (Gestalt) humana es para el hombre expresión de la última clase. Tengo que pensar esta forma *en mí* como

inviolable; pero no puedo hacerlo sin pensarla *en general* como inviolable; ambos actos están reunidos sintéticamente" (III/2 p.385-386; cf. carta a Jacobi del 30 de agosto de 1795, p. 391-392).

(13) Plinio el Viejo, *Historia Natural*, libro VII.

(14) Resulta difícil verter al castellano las connotaciones de varios términos afines: *Kraft*, *Macht* y *Gewalt*. Todos ellos están implicados en la idea de derecho (*GA* II/3, p. 395). El primero hace referencia al concepto de fuerza en sentido físico; el segundo y el tercero, a pesar de no estar por completo desligados de este concepto, equivalen a las expresiones latinas *potentia* y *potestas*. Hemos optado por traducirlos, respectivamente, como fuerza, potencia y poder. No obstante, en algunos casos, y para no violentar el castellano, hemos traducido *Macht* ya como fuerza, ya como poder, y *Gewalt* ya como fuerza, ya como violencia (cf. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd.3, p.894-895; K. Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg/München, 1990). *Übermacht* suele aparecer en el texto ya como *potencia preponderante*, ya como *potencia superior* o *suprema*. Para evitar confusiones -sólo allí donde puedan presentarse- hemos distinguido entre *urteilen* y *richten*, entre *valorar* y *juzgar*. De ahí que *Rechtsurteil* y *Rechtsbeurteilung* equivalgan a *valoración jurídica*. Mediante *Recht des Gerichts* (derecho de jurisdicción) se mienta el derecho de cada uno a erigirse en tribunal, esto es, a ejercer una competencia o función judicial.

(15) J.J. Rousseau, *El contrato social*, libro II, cap. III (ed. cast., Alianza Editorial, Madrid, 1980, p.35).

(16) Benedetto Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. XVI, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, p.275.

(17) Theodor von Schmalz emplea en su *Das reine Naturrecht (El Derecho Natural puro)* (1791, 1794) la expresión -personalidad mística o moral- (§ 135, p.98), y, por el conocimiento de Fichte de esta obra, podemos encontrar en ella la fuente de la expresión -persona mística-.

(18) La denuncia de indeterminación lanzada contra la división de poderes es reiterada en sus cartas a Reinhold del 4 de julio de 1797 (*GA* III/3 p.72) y a Wagner del 9 de septiembre del mismo año (p.90), donde niega que su rechazo signifique apostar por el despotismo.

(19) *Wahlfähig/Wahlfähigkeit* tiene en esta época un doble significado. Por un lado, significa elegible/elegibilidad, capaz/capacidad de ser elegido; por otro, capaz/capacidad de elegir, elector. De ahí que *Wahlrecht* asuma ese doble sentido. El derecho de voto pasivo equivale a la elegibilidad, a la capacidad de poder ser elegido; y el derecho de voto activo al derecho de sufragio, a votar, a elegir (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd.27, p.564-565; *Handwörterbuch der Rechtswissenschaft*, Hrgs.v. F. Stier-Somlo/A. Elster, Berlin und Leipzig, Bd.6, 1929, p.762). Teniendo esto en cuenta, ese pasaje podría leerse también así: "porque tiene por su nacimiento al menos el exclusivo derecho al voto para los cargos públicos de mayor rango". No obstante, nos inclinamos por nuestra alternativa.

(20) Rousseau, *El contrato social*, libro I, capítulo VI, ed. cast., p.22. Como no puede establecerse una correspondencia exacta con la terminología de Rousseau, hemos traducido *gemeinsamer Wille* como *voluntad común*, y *allgemeiner Wille* ya como *voluntad universal*, ya como *voluntad general*.

(21) Fichte alude a la teoría de la pena de Kant, expuesta en *La metafísica de las costumbres*.

(22) Dionisio el Joven (s.IV a.C.), que gobernó Siracusa desde el 367. En el año 344, tras ser destronado, se retiró a Corinto. Platón intentó en vano poner en práctica, durante su reinado, la idea de Estado formulada en la *República*.

(23) La conjura de Catilina es del 63 a.C. Cicerón pronunció un famoso discurso en contra de los conjurados, que le valió el exilio por haber inducido el ajusticiamiento, sin mediar proceso, de algunos de ellos.

(24) Ludwig Heinrich Jacob, *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht (Doctrina filosófica del derecho o derecho natural)*, Halle, 1795. No obstante, Jacob parece ser usado aquí como un testaferro de Kant.

(25) El pasaje ha sido extraído de la *Metafísica de las costumbres*. La acusación de "sentimentalismo" y de "humanitarismo afectado" fue vertida por Kant contra Beccaria (AK, VI, p.335; ed. cast., p.171).

(26) El libro de Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene (De los delitos y las penas)* apareció en Livorno en 1764. Un autor muy influyente en el joven Fichte, Karl Ferdinand Hommel, fue su traductor al alemán. En el primer tramo de su trayectoria intelectual Fichte profesó un determinismo deudor del libro de Hommel, si bien publicado con el pseudónimo Alexander von Joch, *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen (Sobre la recompensa y la pena según las leyes turcas)*, Bayreuth-Leipzig, 1770 (con una segunda edición en 1772).

(27) El término ilustrado de *Polizei (policía)* significa primordialmente *administración (Verwaltung)* (cf. *Handbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 3. Hrsg.v. A. Erler/E. Kaufmann, E. Schmidt Verlag, Berlin, 1984, p.1800 ss. Un estudio acerca de la semántica de este término lo está desarrollando el director del *Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte* de Frankfurt, Michael Stolleis.

(28) C.L.S. de Montesquieu, *Cartas persas*, Amsterdam, 1721 (ed. cast. Tecnos, Madrid, 1986), carta 94.

(29) Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Ginebra, 1748-49 (ed. cast. Tecnos, Madrid, 1972).